

WILHELM WILKENS

Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums

Dissertation

der Theologischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt

1957



EVANGELISCHER VERLAG AG., ZOLLIKON

Wilhelm Wilkens

Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums

WILHELM WILKENS

Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums

Dissertation

der Theologischen Fakultät der Universität Basel
zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt



EVANGELISCHER VERLAG AG., ZOLLIKON

1958

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. Dr. Oscar Cullmann (Referent) und Prof. Dr. Bo Reicke (Kor-
referent).

Basel, den 5. Juni 1957

Der Dekan:
Prof. Dr. Walther Eichrodt

Meinem Vater

Inhalt

	Seite
Einleitung	XI

ERSTER TEIL

Grundlegung	1
A. Zur Geschichte der Literarkritik	1
B. Der Passarahmen des 4. Evangeliums	9
I. Die Passa-Gliederungsformel	9
II. Das 4. Evangelium als Passaevangelium	11
III. Ergebnis	24
C. Der sekundäre Charakter des Passarahmens	25
D. Der Durchstoß zum johanneischen Grundevangelium	30

ZWEITER TEIL

Das johanneische Grundevangelium	32
A. Die Zeichen Jesu	32
I. Jesu Wirken in Galiläa	32
(1) Täuferzeugnis und Berufung der ersten Jünger	32
(2) 1. Zeichen: Die Wandlung des Wassers in Wein	38
(3) 2. Zeichen: Die Heilung des Sohnes des Königischen	41
(4) 3. Zeichen: Die Speisung der 5000	43
(5) 4. Zeichen: Der Seewandel	45
II. Jesu Wirken in Jerusalem	48
(6) Eingang: Jesu Reise nach Jerusalem	48
(7) 5. Zeichen: Die Heilung des Lahmen	50
(8) 6. Zeichen: Die Heilung des Blindgeborenen	51
(9) 7. Zeichen: Die Auferweckung des Lazarus	55
Exkurs I: Zur Komposition der Zeichen Jesu	60

	Seite
(10) Der Todesbeschluß des Hohen Rates	63
Exkurs II: Zur Zeichentheologie	63
(11) In Erwartung des Passa	64
(12) Der Einzug in Jerusalem	64
 B. Das Zeichen Jesu	 67
1. Literarkritische Analyse von Kapitel 13	68
2. Darstellung des mittleren Hauptteils	74
(13) Die Tempelreinigung	74
(14) Die Salbung	74
(15) Das Abendmahl	75
Exkurs III: Die Rekonstruktion des johanneischen Einsetzungsberichts	75
(16) Die Ankündigung des Verrats	77
(17) Die Ankündigung der Verleugnung	77
 C. Der wahre König Israels	 77
I. Das Leiden und Sterben Jesu	77
(18) Die Gefangennahme Jesu	77
(19) Das Verhör vor Hannas und die Verleugnung des Petrus	79
(20) Jesus vor Pilatus	81
(21) Kreuzigung, Tod und Grablegung	84
II. Die Erscheinungen des Auferstandenen	87
(22) Die Erscheinung vor Maria Magdalena	87
(23) Die Erscheinung vor den Jüngern	89
(24) Die Erscheinung vor Thomas	89
(25) Der Abschluß des Grundevangeliums	90
Ergebnis	91
Übersicht über den zum Grundevangelium gehörenden Stoff	92

DRITTER TEIL

Der Ausbau des Grundevangeliums durch Redepartien	94
I. Die Lebensbrotrede	94
II. Die Gerichtsrede	98
III. Die Lichtrede	108

VIII

	Seite
IV. Die Auferstehung und das Leben	111
V. Die Griechenrede	112
VI. Die Abschiedsrede Kapitel 14	114
VII. Der Prolog.	118
Ergebnis	122

VIERTER TEIL

Die Umgestaltung zum Passionsevangelium	123
A. Neugliederung	124
B. Die unmittelbaren Folgen der Neugliederung	126
I. Die Reise von Jerusalem nach Galiläa	127
II. Die Laubhüttenfestrede	131
III. Die Fußwaschung der Jünger	131
C. Der weitere Ausbau des Passionsevangeliums	132
I. Jesu Gespräch mit Nikodemus	133
II. Jesu Gespräch mit der Samariterin	135
III. Scheidung im Jüngerkreis	138
IV. Scheidung im Kreis der Behörde	142
V.. Die Abrahamkindschaftsrede	142
VI. Die Hirtenrede	145
VII. Jesu Auftreten am Tempelweihfest.	148
VIII. Die Warnung der Jünger	150
IX. Die Fußwaschung des Petrus	151
X. Die Abschiedsrede Kapitel 15–16	152
XI. Das hohepriesterliche Gebet	156
XII. Der Wettlauf zur Gruft	156
XIII. Die Erscheinungen des Auferstandenen am See Tiberias	158
Abschluß: Zur Komposition des Passionsevangeliums	164
Das Ergebnis der Analysen:	171
I. Die Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums	171
II. Folgerungen	172
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	175

Einleitung

Das sich bei der Erforschung des 4. Evangeliums stellende literarkritische Problem hat bisher keine befriedigende Lösung gefunden. Nach der heute fast allgemein akzeptierten Ansicht hat *ein* Evangelist die *verschiedensten* Quellen in seinem Werk verarbeitet. Lassen sich bei dieser Annahme nicht sowohl die Einheitlichkeit des Evangeliums als auch die in ihm begegnenden Unebenheiten und Widersprüche am besten erklären? Wir hätten dann die Entstehung des 4. Evangeliums in quellenkritischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht zu prüfen.

Wir möchten indes in dieser Arbeit zeigen, daß die Literarkritik am 4. Evangelium nicht nur eine quellenkritische, sondern auch eine entstehungsgeschichtliche Seite hat, daß mithin Literarkritik im Sinne von *Quellenkritik* und Literarkritik im Sinne der *Entstehungsgeschichte* streng voneinander zu unterscheiden sind. Wir knüpfen in unserer Arbeit an die alte literarkritische Schule (Wellhausen u. a.) an, wonach das 4. Evangelium einen verschiedene Stadien umfassenden Wachstumsprozeß durchlaufen hat. Alle quellenkritische Arbeit am 4. Evangelium sollte, um nicht zu Fehlkonstruktionen zu gelangen, einen Einblick in den Wachstumsprozeß des Evangeliums unter der Hand des 4. Evangelisten zur Voraussetzung haben. Wir sehen es als unsere Aufgabe an, diese entstehungsgeschichtlichen Voraussetzungen zu klären und betreiben daher in dieser Arbeit nicht Literarkritik im Sinne von Quellenkritik, sondern im Sinne der Entstehungsgeschichte des Evangeliums. Die Quellenkritik bleibt eine besondere Aufgabe für sich, der wir im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgehen können. Durch diese Unterscheidung einer doppelten Aufgabe der Literarkritik möchte die vorliegende Arbeit die Diskussion um die Entstehung und Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums befruchten und weiterführen¹.

¹ Ein ausgezeichnete methodengeschichtlicher Überblick hinsichtlich der Arbeit am 4. Evangelium findet sich bei S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957, 39 ff.

ERSTER TEIL

GRUNDLEGUNG

A. Zur Geschichte der Literarkritik

Die Blütezeit der literarkritischen Arbeit am 4. Evangelium fällt in das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Damals entstanden die eindringenden Studien von H. H. Wendt², J. Wellhausen³, E. Schwartz⁴ und F. Spitta⁵. Von den Arbeiten der Folgezeit dürfen wir hier absehen. Sie stehen den genannten an Originalität nach, liefern aber im einzelnen noch manch guten Beitrag⁶. Erst in der jüngsten Zeit wurde die Forschung durch E. Schweizer⁷ und R. Bultmann⁸ beträchtlich vorangebracht. Vor allem mit letzterem werden wir uns eingehend auseinandersetzen müssen.

² Das Johannesevangelium, 1900; Die Schichten im vierten Evangelium, 1911.

³ Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, 1907; Das Evangelium Johannis, 1908.

⁴ Aporien im vierten Evangelium, 1907–1908.

⁵ Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910.

⁶ Zu nennen wären etwa C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, 1912; B. Weiß, Das Johannesevangelium als einheitliches Werk, 1912; W. Soltau, Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte, 1916; Joh. Jeremias, Das Evangelium nach Johannes, 1931 (schallanalytische Methode nach E. Sievers); E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium, 1936. – An ausländischer Literatur sei genannt: F. W. Lewis, Disarrangements in the Fourth Gospel, 1910; J. Moffat, Introduction to the Literature of the New Testament, 1911; B. W. Bacon, The Fourth Gospel in Research and Debate, 1910; The Gospel of the Hellenists, 1933; H. Delafosse, Le quatrième Evangile, 1925; M. Goguel, Introduction au N.T., 1922–26, Bd. II; E. C. Broome, The Sources of the Fourth Gospel (in JBL 63 [1944]; 107ff.). Die deutsche und ausländische Literatur kommt gut zur Darstellung bei W. F. Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, 1955, 19ff., 164ff.

⁷ Ego Eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, 1939.

⁸ Das Johannesevangelium, 1952.

Da die vorliegende Arbeit den eben Genannten Wesentliches verdankt, ist es unsere Aufgabe, die bisherige Forschung in ihren Grundzügen zu charakterisieren. Das darf hier in aller Kürze geschehen. Die Geschichte der literarkritischen Forschung am 4. Evangelium ist ja schon des öfteren dargestellt worden⁹.

Zunächst stand die Frage nach der Echtheit des 4. Evangeliums im Mittelpunkt des Interesses, also die Frage nach seinem Verfasser. Sie ist bis heute nicht endgültig beantwortet. Die Echtheitsfrage trat dann aber zurück hinter die literarkritische und die religionsgeschichtliche. Erst wenn diese Fragen befriedigend beantwortet sind, kann zum Echtheitsproblem ein einigermaßen abschließendes Wort gesprochen werden.

Im Jahre 1838 unterschied Chr. H. Weiße¹⁰ zwischen Erzählungs- und Redestoffen im 4. Evangelium. Er meint, daß die Erzählungen mit den Reden nicht wirklich innerlich zusammenhängen und erklärt erstere daher kurzerhand für sekundäre Zutat des johanneischen Schülerkreises zu den authentischen Redepartien. Genau umgekehrt urteilte Renan¹¹. Er verwirft die abstrakt-metaphysischen Reden und erklärt die erzählenden Stücke für mehr oder weniger echt. Diese gegensätzliche Beurteilung, die zunächst noch überwiegend unter dem Aspekt der Echtheitsfrage stand, ist dann für die ganze folgende Zeit bestimmend geworden. Sie findet sich auch in der Blütezeit der literarkritischen Arbeit am 4. Evangelium. Wir greifen, um dies zu zeigen, die oben genannten Schriften von H. H. Wendt und J. Wellhausen heraus.

Nach Wendt ist das 4. Evangelium die nachapostolische Bearbeitung der apostolischen Redestücke, die auf Johannes zurückzuführen sind. Der spätere Evangelist habe diese Redestücke, die er als Quelle – vergleichbar mit Q bei den Synoptikern – vorfand, durch Erzählungen geschichtlich zu veranschaulichen gesucht und dem Ganzen auch eine geschichtliche Einleitung und einen Abschluß gegeben. In diesen geschichtlichen Erzählungen, in denen sich der Evangelist weitgehend als von den Synoptikern abhängig erweise, vertrete er neben einem persönlichen Interesse für den Apostel Johannes (Lieblingsjüngerstücke) und neben einem polemischen Interesse (Täufersekte) vor allem ein dogmatisches, indem er die großen Wunderzeichen Jesu als Beglaubigung seiner Messianität

⁹ Zu nennen wären hier vorzüglich Bousset, ThR 1909, 1 ff., 39 ff.; Bauer, ThR 1929, 135 ff. und Howard 19 ff., 111 ff., 164 ff.

¹⁰ Die evangelische Geschichte I (1838) 96 ff.

¹¹ La vie de Jésus, 1863; deutsche Ausgabe von L. Eichler, Berlin 1864, 19 ff.

darstelle (20, 30f.). Wendt hielt an seiner Hypothese auch nach Erscheinen der kritischen Arbeiten von Wellhausen, Schwartz und Spitta fest.

Wellhausen setzt in seiner Analyse, von Schwartz vielfach angeregt, bei den literarischen Unebenheiten des 4. Evangeliums ein. Den ersten Anstoß zur literarkritischen Arbeit gewinnt er an der Erkenntnis, daß 18, 1 die unmittelbare Fortsetzung von 14, 31 ist¹². Von noch größerer Wichtigkeit wird ihm 7, 3. 4, wonach Jesus bisher nur in Galiläa gewirkt hat, die Festreisen nach Jerusalem und die darauf beruhende Chronologie negiert werden¹³. Wellhausen gelangt in seiner Analyse zu einer keineswegs mehr intakten und vollständig erhaltenen, hauptsächlich Erzählungsstoffe umfassenden Grundschrift (A), die er als originale Schöpfung einer ausgesprochenen Persönlichkeit beurteilt. Hieran hätten sich schichtweise Erläuterungen angeschlossen; denn die Bearbeitung (B) der Grundschrift sei das Werk mehrerer Hände. Demzufolge ist das ganze Evangelium das Produkt eines literarischen Prozesses. – A gliedert sich laut Wellhausen in drei Abschnitte: 1. die galiläische Periode, an deren Anfang Johannes der Täufer steht, die durch das Zeichen-Wirken Jesu in Kana und Kaper-naum charakterisiert ist und wie bei Markus mit der Speisung der 5000 und dem Seewandel (Kap. 6) abschließt; 2. der erste Aufenthalt in Jerusalem bis zur Flucht 10, 40. Der Weg Jesu nach Jerusalem (7, 3f.) führe wie bei Lukas durch Samarien (Kap. 4). In Jerusalem heilt er den Lahmen (Kap. 5). Die Blindenheilung (Kap. 9) rechnet Wellhausen, da sie nur eine Dublette zur Heilung in Kap. 5 darstelle, nicht zu A; 3. die durch die Lazarusgeschichte (Kap. 11) motivierte Rückkehr nach Jerusalem in den Tod. Im Anschluß an E. Schwartz sieht Wellhausen in der Lazarusgeschichte die Peripetie in der Erzählung der Grundschrift. A schließe mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria (Kap. 20). – An Redestoffen, die schon zu A gehören, nennt Wellhausen den oft auf wenige Verse reduzierten Grundbestand von 4, 5ff.; 5, 30ff.; 7, 21–8, 59; 13, 4ff.; 14, 1ff.

E. Schwartz gelangt in seinen Aufsätzen zu keiner endgültigen Hypothese über die Entstehung des 4. Evangeliums. Er zerbohrt das ganze Evangelium und kommt zu dem Ergebnis, daß das ursprüngliche Evangelium, in welchem «ein höchst individueller Dichter» in «ungeheurer Kühnheit der Erfindung» sein Wesen treibe, das aber nur schwer als Ganzes zu erfassen sei, mindestens zweimal eine Umgestaltung erfahren hat: Einmal durch einen Bearbeiter, den Schwartz mit dem Verfasser des

¹² Erweiterungen und Änderungen 15.

¹³ Vgl. R. Schütz in ZNW 8 (1907) 243 ff.

1. Johannesbriefes identifiziert und auf den die Reden und die Lieblingsjüngerperikopen zurückgehen; sodann durch einen Interpolator, der Kap. 21 hinzufügte und für das Festschema im 4. Evangelium verantwortlich ist.

Spitta geht in seiner Kritik von Kap. 21 aus und wendet sich nun ausdrücklich gegen die Aufteilung des 4. Evangeliums in eine Erzählungs- und eine Redeschicht. Man dürfe nicht einmal sagen, daß aufs Ganze gesehen eine dieser beiden Geschichten mehr historischen Wert habe, wie Wellhausen noch behauptet hatte. Vielmehr gehören nach Spitta die sämtlichen galiläischen Berichte, ebenso weite Redepartien, erst der jüngeren Überlieferung an. Das letzte Ziel seiner Analysen liegt in der Aufdeckung einer Grundschrift, einer «überaus wichtigen Quelle, vielleicht der wichtigsten für die Geschichte Jesu». In seiner umfangreichen Untersuchung gelangt er zu dem Resultat, daß im 4. Evangelium die Bearbeitung (B) einer Grundschrift (A) vorliege. Spitta ist also mit Wellhausen in der Grundschrifthypothese einig. Der Bearbeiter habe A mit nicht wenig umfangreichen Zusätzen versehen, die er zum Teil seiner eigenen Reflexion, zum Teil der ihm bekannten älteren Evangelienliteratur entnommen habe.

Wir wenden uns nunmehr den beiden Arbeiten aus der Neuzeit zu, der von E. Schweizer und R. Bultmann. – Schweizer prüft im Rahmen seines Themas auch die Frage nach den Quellen des 4. Evangeliums. Um festen Boden unter die Füße zu bekommen, versucht er objektive sprachlich-stilistische Argumente zu gewinnen und stellt 33 Stileigentümlichkeiten heraus, anhand deren er sodann die Arbeiten von Spitta, Wendt und Hirsch prüft und den Nachweis erbringt, «daß alle diese Aufteilungen restlos falsch sind»¹⁴. Wenn auch nach Schweizer die Perikopen synoptischen Charakters im Vergleich zu den Reden eine eigene Nuance zeigen, so ist doch der Stil, jedenfalls im wesentlichen, einheitlich. Somit kommt er zu dem gewichtigen Ergebnis, daß die Einheit des 4. Evangeliums auf

¹⁴ Der Einspruch Hirschs, ZNW (1950/51) 134 ff. (vgl. auch Mendner, ThZ 8 [1952] 419), hat kaum grundsätzliche Bedeutung. – Kritisch geprüft und ergänzt werden die Stileigentümlichkeiten Schweizers durch Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, 1951. Vgl. ferner die Listen von Howard 276 ff. und Barrett 5 ff. – Eigentümlicherweise haben die älteren Literarkritiker fast gänzlich darauf verzichtet, ihre Analysen stilkritisch zu fundieren. Dies tut vielmehr zum erstenmal R. Bultmann in seiner «Analyse des ersten Johannesbriefes», Festgabe für Adolf Jülicher 1927, 138 ff.

keinen Fall in einer unter verschiedenen Bearbeitungen vonseiten anderer Hände verborgenen *Grundschrift* gesucht werden darf. Wohl schöpfe der Evangelist aus vermutlich schriftlicher Tradition, aber diese sei so stark von seinem Stil durchdrungen, daß sie sich mit Sicherheit kaum noch herauschälen lasse. So ist das 4. Evangelium das einheitliche Werk eines Evangelisten. An diesem Ergebnis können wir auf keinen Fall vorübergehen. Und doch sind damit die literarkritischen Versuche nicht hinfällig geworden¹⁵. Die mannigfachen Widersprüche und Unebenheiten im 4. Evangelium kann auch Schweizer nicht ignorieren. Er sucht sie durch Blattvertauschung zu erklären, so z. B. die Umstellung von Kap. 5 und 6. Die umzustellenden Abschnitte wiesen alle auf eine Blatteinheit von etwa 760 Buchstaben. – Diese Blattvertauschungshypothese bleibt uns freilich sehr fraglich. Der Widersprüche und Unebenheiten im 4. Evangelium sind ja nicht nur wenige. Ihre Zahl läßt sich nur in höheren zweistelligen Ziffern angeben. Mit Blattvertauschungshypothesen kommt man daher nicht aus.

Auch an dem überaus gründlich und sorgfältig gearbeiteten Kommentar von R. Bultmann interessiert uns in diesem Zusammenhang vorerst die literar- und quellenkritische Seite. Auch Bultmann findet die Einheit des 4. Evangeliums nicht in einer Grundschrift, sondern in seiner Jetztgestalt. Denn der Redaktion mißt er einen nur relativ geringen Umfang zu, z. B. 6, 51c–58 und Kap. 21. Die Haupttätigkeit des Redaktors habe vielmehr in der Ordnung des Textes, den er völlig durcheinander vorgefunden habe, bestanden. Bultmann versucht, die ursprüngliche Ordnung des Evangeliums wiederherzustellen und kommt dabei zu außerordentlich kühnen Umstellungen. – Ein besonderes Interesse bringt Bultmann der Analyse der im Evangelium verarbeiteten (schriftlichen) Quellen entgegen. Im Anschluß an eine Hypothese von A. Faure¹⁶ nimmt er eine in semitisierendem Griechisch geschriebene Zeichenquelle an, die mit 1, 35 ff. begonnen und mit 12, 37 f.; 20, 30 f. abgeschlossen habe. Von dieser unterscheidet er eine Quelle, die eine den Synoptikern verwandte Überlieferung enthalte (Tempelreinigung, Salbung und Passionsgeschichte¹⁷). Dazu ist

¹⁵ Die mannigfachen Unebenheiten und Widersprüche im 4. Evangelium dem hohen Alter des Evangelisten zuzuschreiben (so G. Hoffmann, *Das Johannesevangelium als Alterswerk*, 1933; Albertz, *Botschaft I*, 1, 264 ff.), bleibt doch unbefriedigend. Ebenso wenig ist es damit getan, wenn Dodd 383 das 4. Evangelium mit einer musical fugue vergleicht.

¹⁶ ZNW 21 (1922) 107 ff.

¹⁷ Der Passionsgeschichte widmet er eine besondere stilistische Analyse (491 f.).

aber kritisch zu sagen, daß sie sich in stilistischer Hinsicht von der Zeichenquelle keineswegs unterscheidet. – Schließlich versucht Bultmann, eine aus dem Aramäischen oder Syrischen übersetzte Redenquelle herauszuarbeiten. Sie enthalte die sog. «Offenbarungsreden» und zeichne sich durch rhythmischen Satzbau und Parallelismus, vor allem antithetischer Art, aus^{17a}. Dieser Redenquelle weist er die Grundbestandteile des Prologs und die Christusreden zu.

Gegen Bultmanns literarische Analysen hat man vor allem zwei Einwände erhoben. Den ersten von der Position E. Schweizers her. Man prüft die von Bultmann genannten Quellen auf johanneische Stileigentümlichkeiten und gelangt zu dem Ergebnis, daß keine von solchen wirklich frei ist. So verfahren J.J. Jeremias¹⁸, Ph. H. Menoud¹⁹, E. Ruckstuhl²⁰ und B. Noack²¹. Die hier gemachten Einwände sind schwerwiegend. Sie zeigen m. E., daß Bultmanns Hypothese, der Evangelist habe verschiedene *schriftlich* ihm vorliegende Quellen einfach redigiert, so nicht haltbar ist. Es ist keineswegs so sicher, daß der Evangelist *schriftliche* Quellen vor sich gehabt hat. Es fragt sich vor allem, ob die johanneischen *Reden* so schwerwiegende stilistische und inhaltliche Differenzen in sich bargen, daß man diese quellenmäßig auflösen kann, oder ob solche Differenzen nicht einfach als Index der Tatsache zu gelten haben, «daß das 4. Evangelium sich aufs stärkste an Stil und Vorstellungen gnostischer Offenbarungsreden anlehnt und gleichzeitig in seinem Kerygma vom Mythos dieser Offenbarungsreden abrückt»²². – Der andere Einwand, der gegen Bultmann erhoben wird, richtet sich gegen die Vielzahl der Umstellungen, die ja nicht nur ganze Abschnitte, sondern auch einzelne Verse und Halbverse betreffen. Bultmann beabsichtigt damit, die ursprüngliche Ordnung des Textes wiederherzustellen. Nach seiner Theorie müßte der Redaktor ein großes Chaos von lauter losen Blättern vorgefunden haben²³, die er dann leidlich geordnet hätte. Dabei wäre es auch zur Verschiebung einzelner Halbverse gekommen. Ist das denkbar? Man kann sich doch nur

^{17a} Eine sorgfältige Analyse des Stils der gnostischen Offenbarungsrede findet sich jetzt bei H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums*, 1956.

¹⁸ ThBl 20 (1941) 39 ff.

¹⁹ L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes, 1943.

²⁰ Divus Thomas 23 (1945) 153 ff., 301 ff.; *Die literarische Einheit des Johannes-evangeliums*, 1951.

²¹ Zur johanneischen Tradition, 1954, 18 ff.

²² Käsemann, Verkündigung und Forschung 1946/47, 187.

²³ J. Jeremias, ThBl 20 (1941) 42. Freilich ist es kaum Bultmanns Meinung, daß ein solches Blatt u. U. nur mit einem einzigen Halbvers beschrieben war.

schwer eine Vorstellung von den Absichten des Redaktors bei der Neuordnung des Textes, so wie sie Bultmann vorschlägt, machen²⁴. Nun fordert der literarische Befund des 4. Evangeliums freilich einfach zu kritischen Operationen heraus. Es fragt sich aber, ob diese nicht befriedigender zu begründen sind, als dies Bultmann gelungen ist, ob sie nicht darin begründet liegen, daß der Evangelist selber einen ursprünglichen Wurf seines Evangeliums nach und nach erweitert hat²⁵.

Damit sind wir nun bei dem Thema unserer Arbeit und müssen unsere Position in Kürze abgrenzen. Wenn wir von einer Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums reden, so ist damit in der Tat der Ausbau eines johanneischen Grundevangeliums zur Jetztgestalt des 4. Evangeliums gemeint. Das darf hier am Anfang der Arbeit einmal zunächst als Arbeitshypothese gesagt werden. Wir bekennen uns damit grundsätzlich zur Grundschriftenhypothese Wellhausens u. a.²⁶. Freilich haben wir über diese älteren literarkritischen Versuche hinaus Entscheidendes von E. Schweizer und R. Bultmann hinzugelernt: Man darf nicht eine relativ wenig umfangreiche Grundschrift von einer umfangreichen Bearbeitung derselben durch *andere* Hände unterscheiden wollen. Vielmehr trägt die Jetztgestalt des 4. Evangeliums durchaus die Individualität *eines* Verfassers. Insofern ist uns die Einheit des 4. Evangeliums, abgesehen von einigen redaktionellen Eingriffen, durchaus in seiner Jetztgestalt gegeben. Wenn wir uns dennoch zur Grundschriftenhypothese Wellhausens bekennen, so ist das nur unter der Annahme möglich, daß Grundevangelium und Jetztgestalt des 4. Evangeliums auf ein und denselben Verfasser zurückgehen, d. h. daß das 4. Evangelium eine Entstehungsgeschichte unter der Hand *ein und derselben* Person durchlaufen hat. An diesem Punkt trennen wir uns von Wellhausen. – Handelt es sich für uns in *diesem* Sinn um die Aufdeckung der Entstehungsgeschichte des Evangeliums, so hat uns folglich nicht so sehr die Frage nach den Quellen des Evangelisten zu beschäftigen. Sie gehört vielmehr in die Vorgeschichte der einzelnen Stoffe. Zweifelloos

²⁴ Dibelius, ThLZ 67 (1942) 261.

²⁵ Vermutungen dieser Art sind immer wieder geäußert worden, so etwa bei A. Becker, ThStKr 1889, 117 ff.; A. Faure, ZNW 21 (1922) 117 f.; H. Strathmann, Geist und Gestalt des vierten Evangeliums, 1946, 17.

²⁶ Es ist hier freilich ausdrücklich zu betonen, daß wir im Gegensatz zur älteren Literarkritik nicht etwa das geheime Ziel verfolgen, in solch einer Grundschrift «ein altes Evangelium zu finden, das an historischem Wert mit Markus konkurrieren kann» (so Bultmann zu den früheren kritischen Versuchen in: Die Christliche Welt 41 [1927] 503). Welchen historischen Wert eine solche Grundschrift haben könnte, ist eine sekundäre Frage, über die wir in dieser Arbeit nicht entscheiden.

hat der Evangelist ja aus der Überlieferung geschöpft. Wir verstehen also unsere literarkritischen Analysen nicht als Quellenkritik. Wir benutzen sie vielmehr zur Aufhellung des Wachstumsprozesses des 4. Evangeliums unter ein und derselben Hand. – Solche Abgrenzung ist gewiß ein Wagnis, das durch die Analysen gerechtfertigt werden muß. Denn sie schließt ja die Erkenntnis in sich, daß nicht alle Unebenheiten und Widersprüche, die uns im 4. Evangelium begegnen, literarkritisch im oben angeführten Sinn der Entstehungsgeschichte des Evangeliums zu lösen sind. Eine ganze Anzahl dieser Unebenheiten erklären sich nämlich einfach dadurch, daß der Evangelist die von ihm verarbeitete Tradition mit seinem Bericht nicht völlig ausgeglichen hat. Die diesbezügliche kritische Analyse gehört also nicht mehr zur eigentlichen Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums, d. h. seinem Wachstumsprozeß unter ein und derselben Hand, sondern zur Vorgeschichte seiner Stoffe.

Wenn es richtig ist, daß das 4. Evangelium eine Entstehungsgeschichte in oben angegebenem Sinn durchlaufen hat, was wir hier als Arbeitshypothese unterstellen müssen, dann wird sich der Ausbau der Jetztgestalt nicht willkürlich vollzogen haben. Denn das ist bei der Selbigkeit der Person ausgeschlossen. Der Evangelist muß sein Grundevangelium vielmehr planmäßig erweitert haben. Mit andern Worten: Es müssen sich im 4. Evangelium kompositionelle Anliegen geltend machen. Diese gilt es zu erfassen, wenn man die literarkritischen Operationen jeweils in der Entstehungsgeschichte des Evangeliums verständlich machen will. Freilich ist das kompositionelle Problem des 4. Evangeliums sehr umstritten. Die bisherigen Lösungsversuche sind schwerlich gelungen²⁷. Es wird sich zeigen, daß überhaupt mehrere Kompositionen übereinander gelagert sind. So gilt es zunächst, die jüngste, d. h. die die Jetztgestalt des Evangeliums prägende, zu erfassen. Dieselbe wäre abzuheben und sodann zu fragen, ob so etwas wie ein johanneisches Grundevangelium in Umrissen greifbar wird. – Wir geben uns freilich nicht allein mit diesem Weg zum johanneischen Grundevangelium zufrieden. Damit wir nicht auf Sand bauen, wäre die Frage zu stellen, ob nicht andere Wege auch zum gleichen Ziel führen. Und schließlich müßte die Analyse und Darstellung des johanneischen Grundevangeliums als solche beweiskräftig sein. Seine Gestalt und sein Aufbau müßten mit großer Präzision greifbar werden.

²⁷ Nach A. Becker, Über die Komposition des Johannesevangeliums, ThStKr 1889, 117 ff., bildet die in 1, 10 ff. vorliegende Zweiteilung zwischen der Welt einerseits und den Gläubigen andererseits das fundamentum divisionis der gesamten Darstellung. – Unter diesem Gesichtspunkt gliedert auch Bultmann. Er überschreibt

B. Der Passarahmen des 4. Evangeliums

I. DIE PASSA-GLIEDERUNGSFORMEL

Dem aufmerksamen Leser des Evangeliums entgeht nicht eine formelhafte Wendung, die stereotyp wiederholt wird:

2,13: «Und nahe war das Passa der Juden.»

6,4: «Es war aber nahe das Passa, das Fest der Juden²⁸.»

11,55: «Es war aber nahe das Passa der Juden.»

Entsprechend wird im Hinblick auf das Laubhüttenfest formuliert:

7,2: «Es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest.»

Dagegen anders im Hinblick auf das Tempelweihfest:

10,22: «Damals fand in Jerusalem das Fest der Tempelweihe statt.»

Die stereotyp wiederkehrenden Formeln betreffen also drei Passafeste und ein Laubhüttenfest. Sie sind nicht allein für den chronologischen Aufriß des 4. Evangeliums von Bedeutung, sondern auch für sein Itinerar. Denn diese jüdischen Feste bilden offenbar jedesmal den Grund einer Reise Jesu nach Jerusalem. Im Gegensatz zu den Synoptikern zieht er

Kap.2–12: Die Offenbarung der Doxa vor der Welt, und Kap.13–20: Die Offenbarung der Doxa vor der Gemeinde. – Hinzuweisen ist sodann auf den Versuch E. Lohmeyers, ZNW 27 (1928) 11 ff., das Siebenerschema als für das 4. Evangelium konstitutiv herauszustellen. Hier ist etwas Richtiges gesehen. Trotzdem muß man Lohmeyers Arbeit als Konstruktion ansprechen, die dem wesenseigenen Aufbau des Evangeliums keineswegs gerecht wird (vgl. W. Bauer, ThR 1929, 142 f.). Lohmeyer bleibt in bloßer Formalistik stecken, läßt zudem die literarkritischen Ergebnisse völlig außer Betracht. – Hirsch, Das vierte Evangelium, 1936, gliedert das Evangelium in 7 «Ringe». Dodd teilt das «Buch der Zeichen» (Kap. 2–12) in 7 «Episoden». – Die im folgenden vorgetragenen Gesichtspunkte zur Komposition des 4. Evangeliums sind von J. Wilkens (Joh. 2, 1–11 unter dem Gesichtspunkt der Entmythologisierung) angeregt. Er zeigt, wie Johannes im Unterschied zu Markus seinen Stoff ganz und gar in die Passionsgeschichte hineinnimmt und dieser darum keinen besonderen Galiläateil voranstellt. Sein Evangelium ist vielmehr ein Passionsevangeli-um und als solches unter den Gesichtspunkt des geschlachteten Passalamms gestellt, das sein Fleisch und Blut zum Passamahl hingibt. Seine Gliederung erhält dieses Passionsevangeli-um durch die dreifache Passa-Gliederungsformel 2,13; 6,4; 11,55 (Näheres unten auf S. 164 ff.).

²⁸ Der textliche Befund ist eindeutig. Unsicherheiten liegen darin begründet, daß bereits in 5,1 ein Fest der Juden genannt ist.

viermal nach Jerusalem²⁹. Nur nach der Gliederungsformel in 6,4 vermissen wir die Angabe, daß Jesus nach Jerusalem hinaufzieht. Allein der Schein trügt. Denn es ist allgemein anerkannt, daß Kap. 5 und 6 umzustellen sind³⁰. Das in 5,1 erwähnte Fest ist in Wirklichkeit kein anderes als das in 6,4 genannte³¹. 5,1 greift also auf 6,4 zurück. Und in 5,1 findet sich dann auch die Angabe, daß Jesus zum Fest nach Jerusalem hinaufzieht. Warum nimmt nun der Evangelist die Gliederungsformel in 6,4 so weit vorweg? Warum setzt er diese Formel nicht erst in 5,1, wo Jesus nach Jerusalem zieht? Dafür gibt es nur einen einzigen Grund: Er will auf diese Weise die Speisungsgeschichte und die folgenden Reden in Kap. 6 mit unter die Passasituation beschließen. Wir stehen damit vor der Tatsache, daß die Passa-Gliederungsformel – von der Laubhütten-Gliederungsformel dürfen wir jetzt einmal vorläufig absehen – nicht nur chronologische Funktion, sondern auch eine kerygmatische Aufgabe hat. Passa und Speisungsgeschichte samt folgender Lebensbrotrede in Kap. 6 sind zueinander in Beziehung gesetzt. So ist das «nahe» der Passa-Gliederungsformel von theologischer Relevanz. Das Handeln Jesu geschieht auf dem Hintergrund des Passa Israels. Und wenn die Juden abgesehen von Jesus Christus ihr Passa feiern, dann feiern sie es im Unglauben, dann ist es ein Passa der *Juden*. Denn durch den Genitiv «der Juden» erscheint ihr Passa durchaus negativ qualifiziert. Daß die Gegenspieler Jesu im 4.Evangelium im Unterschied zu den andern Evangelien schlechthin als die «Juden» bezeichnet werden, liegt nicht etwa in einem antisemitisch-marcionitischen Judenhaß des Evangelisten begründet, wie man schon gemeint hat, sondern allein darin, daß zwischen ihm und den Juden die angesichts des Kreuzes Christi vollzogene Entscheidung des Glaubens und des Unglaubens steht. Dieser theologische Charakter des Aufrisses

²⁹ 2,13; 6,4 + 5,1; 7,2ff.; 11,55ff.

³⁰ Begründung bei Bultmann 154: 1. Begibt sich Jesus 6,1 auf die andere Seite des Sees, so muß er vorher auf der einen Seite gewesen sein. In Kap. 5 aber weilt er in Jerusalem. 2. Kap. 6 schließt gut an Kap. 4 an, Kap. 7 gut an Kap. 5. 7,1 setzt voraus, daß Jesus bisher in Judäa (Jerusalem) gewirkt hat. 3. 6,2 wird bei Anschluß von Kap. 6 an Kap. 4 als Rückverweis auf die exemplarische Erzählung 4,46–54 deutlich. 4. Der Rückverweis in 7,1 auf 5,18 ist nur dann angemessen, wenn Kap. 5 unmittelbar vorangeht. Als 5. Argument wäre hinzuzufügen: Die galiläischen und die Jerusalemer Zeichen gehören je für sich zusammen. Die Tragweite dieses Arguments wird erst später bei der Darstellung des Grundevangeliums deutlich.

³¹ Der ursprüngliche Text von 5,1 lautet: «Darnach war das (Artikel!) Fest der Juden.» Die Lesearten, die die ἐορτή durch ἄζυμων bzw. ἡ σκηνοπηγία bestimmen, kommen nicht in Betracht.

im 4. Evangelium wird im weiteren Verlauf der Untersuchungen noch ganz deutlich werden.

Im folgenden wollen wir nunmehr unsere Beobachtungen vertiefen und sichern, indem wir das 4. Evangelium unter dem Gesichtspunkt des Passa ins Auge fassen.

II. DAS 4. EVANGELIUM ALS PASSA-EVANGELIUM

Unsere Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf die eigentliche Passionsgeschichte mit ihrer von den Synoptikern abweichenden Chronologie. Erst dann untersuchen wir das übrige Evangelium auf entsprechende Gesichtspunkte.

1. *Jesus, das wahre Passalamm.*

Für den inneren Zusammenhang der Passa-Gliederungsformel mit dem 4. Evangelium bürgt zunächst ihr Bezug zur Passionsgeschichte. Jesus stirbt am Freitag, dem 14. Nisan, als das wahre Passalamm, dem kein Bein zerbrochen wird. Wir gehen diesem Tatbestand in chronologischer und theologischer Hinsicht ein wenig nach.

Übereinstimmend mit den Synoptikern³² ist auch im 4. Evangelium Jesu Todestag ein Freitag. *παρασκευή* ist zur Zeit Jesu für den Vortag von Festtagen gebräuchlich, vor allem für den Sabbatvortag³³. So wird der «Rüsttag» in 19,31 ausdrücklich als Sabbatvortag, d.h. als Freitag bestimmt. Die Leichen der Gekreuzigten dürfen über den Sabbat, der zur Zeit Jesu mit Sonnenuntergang beginnt³⁴, nicht hängen bleiben³⁵; in diesem Fall vor allem deswegen nicht, weil jener Sabbat ein großer war. Aus welchem Grunde er ein «großer» heißt, ist gleich noch zu erwägen. Die Differenz zwischen dem 4. Evangelium und den Synoptikern betrifft also nur das Datum und damit die wichtige Frage, ob das Abendmahl im Rahmen des Passa gefeiert worden ist oder nicht, d.h. ob Jesu Todestag der 15. oder aber schon der 14. Nisan gewesen ist. Das 4. Evangelium gibt auf diese Frage eine eindeutige Antwort: Jesus hat das Passa mit seinen Jüngern nicht mehr gefeiert, sondern hing zu der Zeit am Kreuz bzw. lag bereits im Grabe, ist also am 14. Nisan gekreuzigt worden. Für diese Sachlage zeugen zwei sichere Belege: 18,28 und 19,14. Die Juden

³² Vgl. Mk. 15,42; Lk. 23,54; (Mt. 27,62).

³³ Bultmann 514,5.

³⁴ Jeremias, Abendmahls Worte 11.

³⁵ Dt. 21,22f. Vom Sabbat ist dort freilich nicht die Rede.

gehen nach 18,28 nicht in die Burg hinein, «damit sie nicht unrein würden, sondern das Passa essen könnten». Zur Zeit der Verurteilung Jesu steht also das Passamahl noch bevor. Wir stehen am Morgen des 14. Nisan. Auf diesen Tag muß auch 19,14 datiert werden: «Es war aber Rüsttag für das Passa; es war um die sechste Stunde.» *παρασκευή τοῦ πάσχα* läßt sich schwerlich als Freitag der Passawoche verstehen³⁶. Solcher Interpretation widerspricht vor allem die genaue Stundenangabe, die ohne Zweifel symbolische Bedeutung hat. «Da das Fest beginnt, das Israels geschichtliche Befreiung durch Gottes Tat feiert, wird durch die Schuld des Volkes selbst der zum Tode verurteilt, in dem Gott die eschatologische Befreiung der Welt wirkt.» Jesus stirbt zu der Stunde, da in Israel die Passalämmer geschlachtet wurden³⁷. – So sind 18,28 und 19,14 auf den 14. Nisan zu datieren. Hier liegt kein Versehen³⁸, sondern bewußte Absicht des Evangelisten vor. Dann muß man aber auch 19,31.42 in diesem Sinne interpretieren, ehe man dem Evangelisten eine in sich widerspruchsvolle Chronologie vorwirft. Wenn daher *παρασκευή* 19,31 den Rüsttag auf den Sabbat bezeichnet – was nicht zu bestreiten ist – so kann diese Zeitangabe doch nicht anders verstanden werden, als daß dieser Sabbat mit dem 15. Nisan zusammenfällt³⁹. Es ist keine Diskussion darüber möglich, daß der Evangelist den für seine Passakomposition so charakteristischen Abschnitt 19,31–37 etwa *nicht* auf den 14. Nisan angesetzt habe. Dagegen wird man erwägen, ob nicht erst der 4. Evangelist eine ihm überkommene Tradition, nach der Jesus wie bei den Synoptikern erst am 15. Nisan gekreuzigt wurde, mit seiner Chronologie in Übereinstimmung gebracht hat. Man wundert sich ja immerhin darüber, daß nach 18,28; 19,14 nun nicht vom Rüsttag auf das Passa die Rede ist, sondern vom Sabbatrüsttag! Sind diese Überlegungen richtig, so fällt von hier aus auch Licht auf die Parenthese in 19,31: «Jener Sabbattag war nämlich ein großer». Man darf nämlich vermuten, daß dieses Interpretament des Sabbats als eines großen erst johanneisch ist⁴⁰. «Groß» ist er, weil er

³⁶ Die Gleichung *παρασκευή τοῦ πάσχα* = *παρασκευή τοῦ σαββάτου ἐν πάσχα* ist doch kaum möglich, jedenfalls nicht für einen griechischen Leser vollziehbar (vgl. zur Diskussion Strack-Billerbeck II,835f. und Jeremias, Abendmahlsworte 45).

³⁷ Bultmann 514; Jeremias, Abendmahlsworte 46.

³⁸ So meinte J. Jeremias noch in der ersten Auflage seines Buches, S. 38.

³⁹ Bultmann 524.

⁴⁰ Das Interpretament läßt sich gut aus dem etwas überfüllten Satz herausnehmen. Attributives und wiederaufnehmendes *ἐκεῖνος* ist typisch für den Evangelisten. – *ἐκεῖνου* dürfte dem von B* H gelesenen *ἐκεῖνη* vorzuziehen sein.

nach Meinung des Evangelisten mit dem ersten Festtag zusammenfällt. Die hier vertretene Vermutung schließt daher ein, daß die Tradition, die der Evangelist aufnimmt, Jesus in V. 33.37 noch nicht mit dem Passalamm identifiziert hat. – Endlich ist auch 19,42, wonach Jesus «wegen des Rüsttags der Juden» in eine in der Nähe gelegene neue Gruft gelegt wird, im Sinne der johanneischen Chronologie zu deuten. Dafür spricht auch die Bestimmung des Rüsttags durch den Genitiv «der Juden», die ja in Analogie zu den *Festangaben* der Gliederungsformel steht.

Die johanneische Chronologie des Todes Jesu ist aber nur die Außenseite einer hinter ihr stehenden theologischen Anschauung, die in Jesus das wahre Passalamm sieht, das an die Stelle des alttestamentlich-jüdischen tritt und dieses im doppelten Sinn des Wortes aufhebt. In diesem Zusammenhang ist vor allem 19,31–37 zu berücksichtigen.

Die Soldaten zerschlagen Jesu Schenkel nicht, da sie sehen, daß er bereits gestorben ist. Man stößt ihm vielmehr die Lanze in die Seite (V. 34a). In der dem Evangelisten vorliegenden Tradition geht damit eine doppelte Weissagung in Erfüllung: 1. V. 36: «Kein Knochen an ihm soll zerbrochen werden» (vgl. *ψ* 33,21; Ex. 12,46); 2. V. 37: «Sie werden hinschauen auf den, welchen sie durchbohrt haben» (Sach. 12,10)⁴¹. Dagegen sind V. 34b.35 in dem traditionellen Bericht noch keineswegs anvisiert. Auch der Passagedanke hat in diesen beiden Versen wohl noch keine Rolle gespielt. Alles zielt hier vielmehr auf die Schrifterfüllung. Im traditionellen Bericht dürfte das Zitat in V. 36 nicht auf Ex. 12,46, sondern auf *ψ* 33,21 zurückzuführen sein. Dafür spricht vor allem passives *συντρίβῃσεται*⁴². Der Evangelist hat indes dieses Traditionsstück seiner Chronologie gemäß auf das wahre Passalamm gedeutet, dem nach Ex. 12,46 kein Knochen zerbrochen werden darf⁴³. Er hat dann aber den traditionellen Bericht vor allem auch durch V. 34b.35 erweitert. Und es ist zu fragen, welche Bedeutung diesen Worten zuzumessen ist, was es mit der Tatsache auf sich hat, daß sogleich Blut und Wasser aus der Wunde fließen. Denn daß der Evangelist hier ein besonderes Interesse verfolgt, legt ja der «merkwürdig feierliche Nachdruck»⁴⁴ von V. 35 nahe.

⁴¹ Die Zitate V. 36f. auf zwei verschiedene Hände zu verteilen (Faure, ZNW 21 [1922] 105), ist nicht gut möglich; vgl. dazu Bultmann 524,8 und 9.

⁴² Bultmann 524,8.

⁴³ So auch Bultmann 524,8.

⁴⁴ Cullmann, Urchristentum 112.

Man hat zwar V. 35 immer wieder für unecht gehalten⁴⁵. Aber daß hier ἀληθινός zu μαρτυρία tritt, während gewöhnlich ἀληθής steht, darf kaum gegen die Echtheit von V. 35 eingewandt werden. Der außerordentliche Gebrauch von ἀληθινός wird allerdings nicht befriedigend durch den Hinweis erklärt, daß der Evangelist ἀληθής und ἀληθινός promiscue im Sinne von «wahrheitsgemäß» verwendete⁴⁶. Vielmehr ist an dieser feierlichen Stelle der prinzipiell exklusive Sinn von ἀληθινός festzuhalten⁴⁷. Das allein «echte» Zeugnis wird – wohl in antidoketischer Polemik – allen falschen Zeugnissen der Irrlehrer entgegengestellt. Es ist ja das Zeugnis dessen, der «wirklich» gesehen hat und Zeugnis geben kann⁴⁸. Und die Echtheit seines Zeugnisses wird durch den Nachsatz «und jener weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubt» verbürgt. Da nicht einfach «und jener sagt ἀληθῆς», sondern merkwürdig betont «jener weiß, daß...» steht, muß man wohl für οἶδεν ein von λέγει verschiedenes Subjekt annehmen, nämlich Jesus⁴⁹. Jesus weiß, daß sein Zeuge Wahres sagt. ἀληθής wird hier nun im Unterschied zu ἀληθινός von der persönlichen Vertrauenswürdigkeit dieses Zeugen, für den Jesus einsteht, verwendet⁵⁰.

Das Hervortreten von Blut und Wasser wird also mit merkwürdig feierlichem Nachdruck durch ein besonderes Echtheitszeugnis beglaubigt.

⁴⁵ Keinesfalls läßt sich 19,35 von 21,24 her desavouieren. Andernfalls wäre zu erwarten, daß die Redaktion von 21,24f. auch hier ihr Wissen (οἶδαμεν) um die Wahrheit des hier gegebenen Zeugnisses bekundete. Die Zielangabe in 19,35 entspricht zudem ganz der von 20,31. Johanneische Stileigentümlichkeiten sind die Vorannahme des gen. poss. vor seinem mit Artikel versehenen Nomen und seine Trennung von diesem durch eine Form von εἶναι, schließlich die Verwendung von ἐκεῖνος als selbständigem personalem Singularis (Ruckstuhl Literarische Einheit 225f.; dort auch weitere Angaben). Das freilich nicht ganz sicher bezeugte γάρ V. 36 schließt endlich nur an V. 35 an. – Nicht also 19,35 läßt sich von 21,24 her desavouieren. Vielmehr dürfte umgekehrt 21,24 als ein Abklatsch von 19,35 zu gelten haben (vgl. Barrett 489).

⁴⁶ Ruckstuhl, Literarische Einheit 235ff.

⁴⁷ Maurer, Ignatius 45ff.

⁴⁸ Eigentümlich sind die Perfekta ὁ ἑωρακώς μεμαρτύρηκεν. Die Zusammenstellung dieser beiden charakteristisch johanneischen Worte im Perfekt begegnet auch in 1,34 (vgl. auch 3,11). Es stehen keine Aoriste! Will man 19,35 recht verstehen, so muß man sich grundsätzlich von jeglicher historisierender Betrachtungsweise freimachen. Die Aussage geht weit über das hinaus, was ein Augenzeuge sagen kann. Sie redet von Realitäten des Glaubens. – Die Interpretation der Perfekta auf das im Evangelium den Lesern abgeschlossen vorliegende Zeugnis des Augenzeugen (Zahn 656f.) ist gewollt und blaß.

⁴⁹ Bultmann 526.

⁵⁰ Maurer, Ignatius 49.

Aus welchem Grunde geschieht dies? Zweifellos will der Evangelist gegen den Doketismus die Realität des Todes Jesu festhalten. Aber diese Erklärung ist noch nicht ausreichend. Zur Bezeugung der Realität des Todes Jesu hätte allein das Blut genügt⁵¹. Wenn dagegen aus der Wunde des eben Verstorbenen, dessen Blut sich noch nicht zersetzt hat, nicht nur Blut, sondern von diesem getrennt und unterschieden – das ist wohl die Meinung – auch Wasser hervorquillt, so sieht darin der Evangelist zweifellos ein Wunder. Darauf führt ja auch das *εὐδής*. Und zwar handelte es sich hier offenbar um die wunderbare Einsetzung der Sakramente Abendmahl und Taufe im Kreuzestod Jesu. Gewiß stehen die Sakramente nicht im Zentrum der johanneischen Theologie. Der 4. Evangelist zieht sie aber heran, um der doketischen Gnosis auch auf sakramentaler Ebene zu begegnen. Er bekämpft nämlich, wie im Zusammenhang mit der eucharistischen Rede noch des näheren zu zeigen ist⁵², nicht nur einen christologischen, sondern auch einen sakramentalen Doketismus. Und dabei steht die Materialität des sakramentalen Geschehens wiederum ein für die Realität des Kreuzesgeschehens, und umgekehrt⁵³.

2. Die Tempelreinigung (2,13–22).

Im vorigen Abschnitt zeigten wir, daß die Passa-Gliederungsformel durchaus in einem sachlichen Bezug zur Chronologie und Theologie der Passionsgeschichte steht, die Jesus als das wahre Passalamme bezeugt. Ein solch innerer Bezug läßt sich nun auch zu anderen Perikopen des 4. Evangeliums aufweisen. Und zwar handelt es sich um Perikopen, die wir nach Analogie der synoptischen Tradition am Eingang der Passionsgeschichte erwarten, die der 4. Evangelist aber in seinem Evangelium an einen früheren Ort gestellt und jedesmal in engen kompositionellen Zusammenhang mit der Passa-Gliederungsformel gebracht hat.

⁵¹ E. Schweizer, *EvTh* 12 (1952/53) 349. Bultmann 525,5 bestreitet dagegen überhaupt, daß Polemik gegen den Doketismus vorliegt.

⁵² Unten S. 21 ff.

⁵³ E. Schweizer, *EvTh* 12 (1952/53) 350ff., weist zum Verständnis von V. 34b nicht nur auf die Sakramente hin, sondern auch auf altes mythisches Denken, wonach den Göttern, die weder Brot essen noch Wein trinken, kein Blut zu eigen ist wie den Menschen, sondern nur Blutwasser. Das Auftreten von Blut und Wasser aus der Wunde Jesu wäre dann Zeichen für seine Menschheit und Gottheit. Der Evangelist bezeugte dann das Sterben Jesu als das Sterben des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes. – Wahrscheinlich ist diese Deutung indes nicht. – Die Analyse der eucharistischen Rede wird zeigen, daß sich der 4. Evangelist nicht nur gegen einen christologischen, sondern auch gegen einen sakramentalen Doketismus wendet. Dann wird man auch 19,34b in dieser Richtung interpretieren müssen.

So finden wir in 2, 13 die Passa-Gliederungsformel am Kopf der Perikope von der Tempelreinigung. Der Evangelist läßt die Tempelreinigung im Rahmen seiner Passakomposition der ersten Passa-Gliederungsformel folgen, um auf diese Weise gleich am Anfang seines Evangeliums zu bezeugen: Jesus ist darin das wahre Passalamme, daß er den Tempel seines Leibes an die Stelle des jüdischen Kulttempels setzt. – Um von vornherein Mißverständnisse zu vermeiden, möchten wir betonen, daß es sich hier um eine Aussage handelt, die lediglich in der kompositionellen Zuordnung von Passa-Gliederungsformel und Tempelreinigung begründet liegt. Die Tempelreinigung als solche sagt ja von einer Identifikation Jesu mit dem Passalamme nichts. Die Tempelreinigung für sich genommen meint in ihrem von der synoptischen Erzählung charakteristisch verschiedenen Skopus nur, daß der Leib Jesu an die Stelle des jüdischen Kulttempels tritt. Der 4. Evangelist konnte aber in der kompositionellen Zuordnung von Passa-Gliederungsformel und Tempelreinigung um so eher Jesus mit dem Passalamme identifizieren, als zur Zeit Jesu das Passalamme auf dem Tempelvorplatz *geschlachtet* wurde, wenn auch die Passafeier als solche schon bereits vom Tempel gelöst war⁵⁴.

Die Perikope selber gliedert sich in zwei Abschnitte. Der eigentlichen Tempelreinigung (V. 14–17) folgt die Vollmachtsfrage seitens der Juden (V. 18–22)⁵⁵. Beide Abschnitte schließen je mit einem Hinweis auf die nachträgliche «Erinnerung» der Jünger (V. 17. 22).

Der johanneische Wurf der Erzählung von der Tempelreinigung läßt sich am besten von V. 17 her greifen. Die Jünger erinnern sich an das Wort Ps. 69, 10: «Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren.» Der synoptische Gegensatz von «Räuberhöhle» und «Bethaus» spielt in der johanneischen Perikope keine Rolle. Der 4. Evangelist hat vielmehr den Leib Christi im Blick, der sich bei der Reinigung des Tempels Israels am Kreuz «verzehrt»⁵⁶. Die johanneische Tempelreinigung ist messianischer Akt und richtet sich gegen den Tempelkult als solchen⁵⁷. Verneint wird aller jüdischer Opferdienst. Nicht zufällig erwähnt der 4. Evangelist daher

⁵⁴ J. Jeremias, Abendmahlsworte 19.

⁵⁵ Auch in der Abfolge der Perikopen in der synoptischen Überlieferung folgt unmittelbar auf die Tempelreinigung die Vollmachtsfrage. Die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums zwischen Tempelreinigung und Vollmachtsfrage hat dort keinen festen Platz, wie ein Blick auf Mk. 11, 15–33 parr. zeigt.

⁵⁶ καταργεῖσθαι geht auf «das Ganze des Wirkens Jesu» und meint, «daß Jesu Eifer ihn in den Tod führen wird» (Bultmann 87).

⁵⁷ Strathmann, NTD 4, 62.

wohl in V. 14f. über die Synoptiker hinaus als Opfertiere «Ochsen und Schafe» (V. 14) bzw. «sowohl die Schafe wie die Ochsen» (V. 15). Es fällt freilich auf, daß die Apposition *τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας* (V. 15) sich schlecht an *πάντας* anfügt. Und so hat man denn aus diesem Tatbestand immer wieder literarkritische Operationen hergeleitet⁵⁸. Und vielleicht darf man die Apposition tatsächlich als sekundären Einschub beurteilen, freilich wohl kaum als einen Einschub eines Redaktors, sondern vielmehr als einen des Evangelisten in seinen eigenen Text⁵⁹, der damit noch einmal «die Totalität der Verneinung allen Opferdienstes durch Jesus»⁶⁰ unterstreicht. An die Stelle des jüdischen Opferdienstes tritt das eine Opfer Jesu. – Der sich verzehrende Eifer Jesu tritt auch in der großen Dynamik des Textes hervor: Jesus macht eine Geißel aus Stricken – ein Zug, den die Synoptiker bezeichnenderweise nicht kennen – und treibt alle aus dem Tempel heraus. Aus der bloßen Konstatierung Mk. 11,17: «Steht nicht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker? Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht», ist im 4. Evangelium ein Imperativ geworden: «Tragt dies von hier weg; machet nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhause!» (2,16)⁶¹.

Auf die Tempelreinigung hin stellen die Juden die Vollmachtsfrage (V. 18). Von der synoptischen (Mk. 11,28 parr.) ist sie als Zeichenforderung charakteristisch unterschieden. Umstritten ist das Verständnis der Antwort Jesu V. 19: «Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn wiedererstehen lassen⁶².» Bei einer Deutung dieses Wortes darf

⁵⁸ Nach dem Vorgange von Wellhausen 15 scheidet Bultmann 86,10 neben *τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας* auch den Rest von V. 15 und den Anfang von V. 16 als sekundäre Auffüllung nach Mk. 11,15 bzw. Mt. 21,12 aus. Aber die Begriffe *ἐκχύειν* und *κέρμα* begegnen an den genannten Stellen bei den Synoptikern nicht. Zudem ist völlig anders formuliert. Daß in V. 15 das synoptische *κολλυβισταὶ* an die Stelle der *κερματισταὶ* von V. 14 tritt, ist genügend damit erklärt, daß der Evangelist den Zusammenstoß von *τῶν κερματιστῶν*... *τὰ κέρματα* vermeiden wollte (Bauer 47).

⁵⁹ Die Apposition entspricht ganz dem johanneischen Anliegen. Ein Redaktor hätte sich zudem an die V. 14 vorliegende Reihenfolge gehalten. Daß nur hier korrelatives *τε-καὶ* begegnet, kann kaum ein durchschlagendes Gegenargument sein. Die Trennung des Artikels vom Nomen durch *τε* liegt auch 4,42 und 6,18 vor. Diese beiden Stellen als unjohanneisch auszuscheiden, läßt sich nicht wirklich rechtfertigen.

⁶⁰ Hirsch, Studien 47, vom Redaktor.

⁶¹ Bultmann 87.

⁶² Zur Herkunft und Interpretation dieses Wortes vgl. Bultmann 88,7; 89,1; Cullmann, Urchristentum 73f.; S. Mendner, Die Tempelreinigung, ZNW 47 (1956) 106ff.

man jedenfalls die konkrete Situation der Tempelreinigung nicht außer acht und sich durch V. 21 zu der Annahme verleiten lassen, Jesus habe bei dem *τοῦτον* auf seinen Leib gewiesen. *τοῦτον* geht wirklich auf den realen Tempel Jerusalems. Aber – und dies ist das typisch johanneische Doppelverständnis des Wortes – *zugleich* redet Jesus, wie V. 21 zeigt, von dem Tempel seines Leibes. Wie aber hängen diese beiden Bedeutungen miteinander zusammen? Zur Beantwortung dieser Frage muß man den «Imperativ des prophetischen Stils»⁶³ *λύσατε* bedenken. Sind die Juden auch keinesfalls bereit, ihren Tempel «abzubrechen» – sie werden es doch dadurch tun, daß sie Jesu Leib abbauen. So werden sie mit eigener Hand Jesu Tempelreinigung vollenden. Dies ist der prophetische Gehalt des Imperativs *λύσατε*⁶⁴.

3. Die Salbung Jesu (12, 1–7).

Auch diese Perikope begegnet in der unmittelbaren Nähe einer Passa-Gliederungsformel, und zwar der dritten (11, 55). Wie bei der Tempelreinigung haben wir es hier wiederum mit einem Stück zu tun, das der 4. Evangelist, verglichen mit seiner Stellung in der synoptischen Vorpassion, schon früher bringt, und zwar dicht hinter der dritten Passa-Gliederungsformel 11, 55.

Daß die Salbungsgeschichte in der Tat unter dem Aspekt des Passa verstanden werden soll, zeigt aber auch die Zeitangabe V. 1: «Sechs Tage vor dem Passa.» Die Berechnung des Tages ist freilich unsicher. Die Kardinalfrage ist, ob der 15. Nisan, der ja wohl als erster Passatag anzusetzen ist, mitzuzählen ist oder nicht. Ersteres ist sehr wahrscheinlich⁶⁵. Denn zweifellos meint der Evangelist in seinem Passarahmen doch den 10. Nisan, an welchem nach dem Gesetz das Passalamm ausgesondert wird (Ex. 12, 3). Wie das Passalamm zur Schlachtung ausgesondert wird, so wird Jesus zum Tage seines Begräbnisses gesalbt (V. 7). Diese vorweg-

⁶³ Bultmann 88.

⁶⁴ Zu *λύειν* und *ἐγείρειν* vom Abbrechen und Errichten von Bauten vgl. Bauer 48. Die Juden mißverstehen Jesu Wort im Sinne der äußeren Zerstörung des Tempels. Jesus dagegen meint die innere Zerstörung des jüdischen Tempeldienstes durch den sich in den drei Tagen vollziehenden Abbruch seines Leibes und dem darin begründeten Bau der neuen Tempelgemeinde. *ἐν τρισὶ ἡμέραις* = «im Verlauf von drei Tagen».

⁶⁵ Diese Rückzählung entspräche dann römischer Weise. «Bekanntlich zählen die Römer bei ihren Datierungen den Tag, von welchem an sie rückwärts rechnen, mit und gehen von pridie Kal... mit Übergehung der Ziffer 2 sofort zu ante diem tertium Kal. über» (Zahn, 490, 1).

genommene Aussonderung zum Tode ist der eigentliche Vergleichspunkt zwischen Jesus und dem Passalamm. Hier liegt die Berechtigung dazu, die Salbungsgeschichte – die, für sich betrachtet, genau so wenig wie die Tempelreinigung zu einem Vergleich Jesu mit dem Passalamm Anlaß gibt – unter die Passakomposition zu begreifen.

Auch in der Salbungsgeschichte geht es, wie schon bei der Tempelreinigung, um den Leib Jesu. Wie bei den Synoptikern liegt die Pointe der Erzählung in der Vorausnahme der Salbung seines Leichnams, mag V. 7 im einzelnen auch unklar bleiben⁶⁶. Das Tun der Maria hat für den Herrn zeichenhafte Hinweiskraft auf sein Sterben. – Das Mahl findet nicht bei Simon dem Aussätzigen (Mk. 14, 3 par., vgl. Lk. 7, 36 ff.), sondern offenbar im Hause der Maria und Martha und unter Teilnahme des Lazarus, der auch aus Bethanien stammt, statt (V. 2)⁶⁷. Die beiden Schwestern sind ähnlich wie Lk. 10, 38 ff. gezeichnet: Martha, die sich mit der Bedienung zu schaffen macht; Maria, die sich in Demut dem Herrn zuwendet und ihm die Füße salbt. Ihre Demut kommt einmal in der Fußsalbung⁶⁸ – nicht Jesu Haupt! – zum Ausdruck; dann auch darin, daß sie ihm mit ihren Haaren die Füße trocknet, d. h. sich ihm zu Füßen beugt. Und die Kostbarkeit der Salbe, deren Duft das ganze Haus erfüllt, unterstreicht noch einmal Maria Tun als ein alles hingebendes Handeln. – Scharf kontrastierend setzt der Evangelist hiervon die gemeine Heuchelei des Judas ab (V. 5). Ihm ist es ja gar nicht um barmherzige Mildtätigkeit zu tun (V. 6), wie das bei den *τινες* Mk. 14, 4 bzw. den *μαθηταί* Mt. 26, 8 der Fall ist⁶⁹. V. 8 entspricht daher eigentlich mehr der synoptischen Perikope und ist bei Johannes nach dem heuchlerischen Wort des Judas nicht so gut am Platz. Man darf fragen, ob nicht V. 8 Glosse auf Grund von Mt. 26, 11 (vgl. Mk. 14, 7) ist⁷⁰.

⁶⁶ Zu den verschiedenen Vorschlägen der Interpretation vgl. Bultmann 318, 4 und Barrett 345.

⁶⁷ Lazarus ist hier offenbar noch nicht, wie in dem jüngeren Bestand von Kap. 11, der Bruder der beiden Schwestern. V. 1 b. 2 b sind daher nicht auszuschneiden (gegen Spitta 262).

⁶⁸ Zweimal heißt es in V. 3 *τοὺς πόδας*. Literarkritische Operationen sind daraus nicht abzuleiten (gegen Spitta 264). Vielmehr soll die Tatsache der Fußwaschung betont werden.

⁶⁹ Die Pointe der traditionellen Erzählung lief wohl darauf hinaus, «daß die verschwenderische Tat der Liebe ihren besonderen Wert hat gegenüber verständig-zweckvoller Wohltätigkeit» (Bultmann 317). Kommt diese Pointe bei den Synoptikern noch stark zum Zuge, bei Johannes klingt sie nur noch in dem niederträchtigen Gedanken des Judas nach.

⁷⁰ V. 8 fehlt in D *sys*.

4. Das johanneische Abendmahlszeugnis (6,51c–58).

Im vorangehenden wurde gezeigt, wie Tempelreinigung und Salbung der Passakomposition des 4. Evangelisten zugeordnet sind. Beide Perikopen zielen auf die Hingabe des Leibes Jesu in den Tod. In dieser Passakomposition liegt offenbar auch die im Vergleich zu den Synoptikern so auffallend andersartige Stellung der beiden Perikopen begründet. Indem wir uns das vor Augen halten, gehen wir dem johanneischen Abendmahlszeugnis in Kap. 6 nach.

Man hat den Bezug des sechsten Kapitels auf die Eucharistie oft bestritten und V. 51c–58 auf das Konto der kirchlichen Redaktion gesetzt⁷¹. Das geht freilich nicht an, wie gleich zu zeigen ist. Vielmehr ersetzt die eucharistische Rede 6,51c–58 in der Jetztgestalt des Evangeliums den in Kap. 13 fehlenden Einsetzungsbericht. Wie der Tempelreinigung und Salbung, die nach dem Aufriß der Synoptiker der Vorpassion angehören, in der Passakomposition des 4. Evangeliums ein anderer Ort angewiesen wird, so auch dem Einsetzungsbericht. Freilich war er als solcher in Kap. 6 nicht zu verwenden; denn eine galiläische Einsetzung hat es schwerlich gegeben⁷². So bringt ihn der Evangelist in Kap. 6 in Gestalt der eucharistischen Rede. In der Zuordnung der Passa-Gliederungsformel 6,4 zu derselben wird bezeugt: Jesus ist das wahre Passalamme, das sein Fleisch für das Leben der Welt hingibt.

Wir wenden uns nun der Analyse der eucharistischen Rede zu. Im Vergleich zum Vorangehenden folgt in V. 51c ff. etwas Neues. An die Stelle des Lebensbrottes, d. h. der Person Jesu, tritt nun plötzlich das Fleisch Jesu. V. 51c knüpft kommentierend an V. 47–51b an. Diese Kommentierung ist literarisch gewiß sekundär⁷³. Das Urteil «literarisch sekundär» ist aber noch nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit «redaktionell». Die Frage der Verfasserschaft kann allein auf Grund einer stilistischen und theologischen Analyse beantwortet werden. In Auseinandersetzung vor allem mit J. Jeremias⁷⁴ hat E. Ruckstuhl⁷⁵ auf Grund von stil-

⁷¹ So zuletzt Bultmann 156, 6. 174 ff. und G. Bornkamm, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47 (1956) 161 ff.

⁷² Gegen Windisch, Johannes und die Synoptiker 78.

⁷³ So richtig Bultmann 174 ff.

⁷⁴ Johanneische Literarkritik, ThBl 20 (1941) 33 ff. Jeremias revidiert sein Urteil neuerdings in ZNW 44 (1952/53) 256 f.

⁷⁵ Literarische Einheit 243 ff.; speziell zu V. 58 vgl. dort 265 f.

statistischen Erhebungen und literarischer Stilanalyse⁷⁶ m. E. überzeugend dargelegt, daß die eucharistische Rede die Stilmerkmale des 4. Evangelisten trägt. Aber sprechen nicht exegetisch-theologische Gründe gegen eine solche Abfassung durch den Evangelisten? Wohl nicht zuletzt unter dem Eindruck der stilistischen Analysen Ruckstuhls hat E. Schweizer⁷⁷ den Versuch unternommen, die eucharistische Rede von der Hand des 4. Evangelisten zu verstehen und also antiignatianisch zu interpretieren. G. Bornkamm⁷⁸ hat diese Möglichkeit aber neuerdings wieder bestritten. Die Abendmahlsanschauung sei sehr genau die der ignatianischen Briefe und also mit der Theologie des 4. Evangeliums nicht vereinbar. Im Hinblick auf den von Ruckstuhl herausgestellten stilistischen Befund, der unbedingt für die Abfassung der Rede durch den Evangelisten spricht, dürfte es hinreichen, wenn im folgenden gezeigt werden kann, daß die eucharistische Rede theologisch durchaus als von der Hand des Evangelisten stammend verstanden werden *kann*⁷⁹.

Gegenüber Schweizer ist mit Bornkamm vor allem darauf der Finger zu legen, daß in der eucharistischen Rede offenbar in antidoketischer Polemik die Materialität der Abendmahlsgabe herausgestellt wird. So ist gleich in V. 51c sicher nicht bloß vom Geschehen am Kreuz die Rede, sondern von der Austeilung des Herrenmahls⁸⁰. Wir werden noch an späterem Ort⁸¹ herausstellen, daß in V. 51c ff. die johanneischen Einsetzungsworte benutzt werden. Wenn in der Rede im Unterschied zur paulinisch-synoptischen Überlieferung das Begriffspaar *σᾶρξ/αἷμα* auftaucht, so ist das wohl in der Front gegen eine doketische Gnosis zu verstehen. Gegen die Doketen soll die Materialität der Abendmahlsgabe sichergestellt werden⁸². An der Gabe Jesu in ihrer sarkischen Materialität

⁷⁶ Zur Unterscheidung von «stilstatistischer Methode» und «literarischer Stilanalyse» vgl. S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957, 51 ff.

⁷⁷ Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12 (1952/53) 341 ff.

⁷⁸ Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47 (1956) 161 ff. Bornkamm wendet sich vor allem gegen eine Interpretation der Rede von 6,63 her, da der literarische Zusammenhang der Rede mit V. 60 ff. bestritten werden müsse.

⁷⁹ Zum Folgenden vgl. W. Wilkens, Das Abendmahlszeugnis im 4. Evangelium, EvTh 18 (1958), 354 ff.

⁸⁰ Gegen E. Schweizer, a. a. O. 359, 69.

⁸¹ S. 75 f.

⁸² Auf denselben Überlieferungszweig, der die Elemente als «Fleisch» und «Blut» bezeichnet, treffen wir auch bei Ignatius Rm. 7,3; Phil. 4; Smyrn. 7,1; Trall. 8,1. Auch Ignatius wendet sich gegen eine doketische Gnosis, die nicht bekennt, «daß

nehmen die Juden Anstoß; daran also, daß Jesu Fleisch wirklich eine im Herrenmahl ausgeteilte Speise ist (V. 52). Dieser Protest der Juden dient nun zum Anlaß, den Sinn der Eucharistie noch realistischer und anstößiger zu formulieren: Das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohns wird stark betont (V. 53. 54. 56), und an die Stelle von *φαγεῖν* tritt in offenbar bewußt antidoketischer Zuspitzung der Begriff *τρῶγεῖν*⁸³. Die *ζωή* wird an die Substanz von Fleisch und Blut Jesu im Abendmahl gebunden. Wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, «trägt ewiges Leben in sich», «bleibt in mir und ich in ihm»⁸⁴.

Die Bindung der *ζωή* an die Substanz von Fleisch und Blut des Menschensohns hat nun aber mit einer *naturhaft-magischen* Sakramentsauffassung noch nicht unbedingt etwas zu tun. Magisches Denken liegt nur dort vor, wo der Teilnehmer am sakramentalen Mahl auf Grund seiner Teilnahme die Potenz in sich trägt, die ihm die Auferweckung garantiert. Magisches Denken liegt aber nicht vor, sofern deutlich bleibt, daß nur der Glaube im Herrenmahl der Leben spendenden Kraft des Fleisches und Blutes Jesu begegnet, wo der Glaube also auch in der Sakraments-theologie den Primat hat⁸⁵. Und darauf, daß die eucharistische Rede

das Abendmahl das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten hat, welches der Vater in Güte auferweckt hat» (Smyrn. 7, 1). Er kämpft also gegen einen sakramentalen Doketismus.

⁸³ Cullmann, Urchristentum 96; Bultmann 176; Bornkamm, a. a. O. 162. – E. Schweizer, a. a. O. 361, 80, hält diese Auffassung freilich für sehr fraglich. In dem Zitat Joh. 13, 18 (Ps. 40, 10 LXX) und in Mt. 24, 38 (vgl. Lk. 17, 27) stehe *τρῶγεῖν* ohne besondere Betonung für *ἐσθίειν*. Aber schon die Tatsache, daß *τρῶγεῖν* in der LXX nie und im Neuen Testament außerhalb der eucharistischen Rede nur an den beiden genannten Stellen vorkommt, läßt fragen, ob der Begriff hier wirklich so farblos verwendet wird. Mt. 24, 38 läßt zumindest zu grob-realistischem Verständnis ein. In der eucharistischen Rede ist jedenfalls von vornherein deren antidoketischer Charakter zu bedenken, der die Ablösung von *φαγεῖν* durch *τρῶγεῖν* als bewußt polemische Zuspitzung erscheinen läßt.

⁸⁴ Auch die an die Mysterientheologie erinnernde Wendung «ihr habt kein Leben in euch» in V. 53 (vgl. die analoge Formulierung in V. 54) bringt in antidoketischer Polemik die Materialität der Abendmahls-gabe zum Ausdruck: Die *ζωή* ist an die Substanz von Fleisch und Blut im Abendmahl gebunden.

⁸⁵ Eine Sakraments-theologie liegt zweifellos nicht im Ansatz der johanneischen Theologie. In ihrem Ansatz steht vielmehr das Wort und die Forderung des Glaubens (vgl. E. Schweizer, a. a. O. 352, 43). Aus dieser Tatsache darf man aber nicht nach der Weise modern-systematischen Denkens schließen, daß der 4. Evangelist keine Sakramente kennt bzw. ihnen gleichgültig gegenübersteht. Vielmehr wäre zu fragen, *wie* er mit den Sakramenten im Rahmen seiner Theologie fertig wird und *aus welchem Anlaß* er sich den Sakramenten zuwendet. Auf die erste Frage ist zu ant-

nicht im ignatianischen Sinn eines *φάρμακον ἀθανασίας* zu interpretieren ist, sondern im Rahmen der johanneischen Theologie, weisen die folgenden Beobachtungen: Die Wendung «bleibt in mir und ich in ihm» ist typisch johanneisch und geht im 4. Evangelium auf das Glaubensverhältnis⁸⁶. Bezeichnenderweise steht «bleibt in mir» voran. Daran wird deutlich, daß es sich in der Eucharistie nicht einfach um die Einverleibung einer magisch wirkenden Unsterblichkeitssubstanz handelt⁸⁷. Das «hat ewiges Leben» in V. 54 ist also nur durch die Parallelaussage «bleibt in mir und ich in ihm» in V. 56 legitim zu interpretieren: Allein der Glaube begegnet im Herrenmahl der Leben spendenden Kraft des Fleisches und Blutes des Menschensohns. In die gleiche Richtung weist nun auch der durchaus johanneische V. 57, der die Einheit des Sakramentsempfängers mit dem Menschensohn in Analogie zur Einheit des Sohnes mit dem Vater sieht⁸⁸. Nach dem Zeugnis des 4. Evangeliums aber erkennt nur der Glaube, daß Jesus der vom Vater Gesandte ist. Zu beachten ist ferner, daß in V. 55 *ἀληθής* und nicht *ἀληθινός* steht⁸⁹. Stünde *ἀληθινός*, so würde das Herrenmahl als die allein echte Speise und als der allein echte Trank aller anderen Speise und allem anderen Trank entgegengestellt. *ἀληθινός* trägt ja im 4. Evangelium eine exklusive Nuance, während *ἀληθής* «wahr», «zuverlässig», «vertrauenswürdig» heißt⁹⁰. V. 55 ist also zu interpretieren: Denn mein Fleisch ist eine zuverlässige und nicht trügende Speise, und mein Blut ist ein zuverlässiger und nicht trügender Trank. Damit wird die Gabe des Menschensohns als eine nur im Glauben wirklich zu empfangende bezeichnet. Denn nicht Substanzen sind «vertrauenswürdig», sondern allein der Menschensohn, der sich in der Materialität seines Fleisches und Blutes schenkt. V. 55 begründet also die Leben spen-

worten: Dem naturhaft-magischen Sakramentsverständnis wird gewehrt; und auf die zweite Frage ist zu antworten: Anlaß ist die Auseinandersetzung mit der doke-tischen Gnosis.

⁸⁶ Vgl. Bultmann 176.

⁸⁷ E. Schweizer, a. a. O. 361.

⁸⁸ E. Schweizer, a. a. O. 361.

⁸⁹ Statt *ἀληθής* lesen einige Textzeugen *ἀληθῶς*. Dann würde die Realität der Speise und des Tranks betont. Das würde auch gut zur antidoketischen Linienführung der eucharistischen Rede passen. Doch kommt die Leseart *ἀληθῶς* als *lectio facior* kaum in Frage. Daß aus *ἀληθής* *ἀληθῶς* wird, versteht man bei dem antidoketischen Charakter der Rede, aber nicht den umgekehrten Vorgang.

⁹⁰ Zur Begriffsbestimmung vgl. zuletzt Chr. Maurer, Ignatius 45 ff., und E. Schweizer, a. a. O. 360.

dende Kraft des Fleisches und Blutes des Menschensohns in dessen nicht trügender Treue.

Der exegetisch-theologische Befund spricht also keineswegs gegen den 4. Evangelisten. Denn die antidoketische Zuspitzung der Abendmahls-gabe auf die Materialität des Fleisches und Blutes Jesu nimmt der Entscheidung des Glaubens keineswegs die Spitze. Die *ζωή* wird eben gerade nicht naturhaft magisch an Substanzen gebunden. Daß die eucharistische Rede in der Tat auf den Evangelisten zurückgeht, wird deutlich, wenn wir sie im folgenden in den Zusammenhang der antidoketisch ausgerichteten Passakomposition des 4. Evangeliums stellen⁹¹.

III. ERGEBNIS

Die Komposition des 4. Evangeliums steht unter dem Gedanken des Passa. Dreimal zieht Jesus zum Passa nach Jerusalem hinauf (2, 13; 6, 4+5, 1; 11, 55). Dort stirbt er als das Passalamm, dem kein Bein zerbrochen wird, in dessen Tod die Gemeinde des neuen Bundes gegründet ist. Drei Stücke aus der synoptischen Vorpassion (Tempelreinigung, Salbung, Abendmahlszeugnis) stellt der Evangelist unter die Perspektive des nahen Passa. Es handelt sich dabei um Perikopen, in denen – mit 2, 21 zu reden – «der Tempel seines Leibes» die Mitte des Textes bildet.

Die Wahrscheinlichkeit, daß wir es hier mit ganz bewußter Komposition zu tun haben, wird dadurch erhöht, daß wir hier zugleich die Kern-differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern in den Griff bekommen haben. Angesichts des Aufrisses der synoptischen Tradition muß man sich doch fragen, aus welchem Grunde der Evangelist Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl in dieser auffallenden Weise der Passions-geschichte vorwegnimmt, an deren Beginn sie doch ihren sachlichen Ort haben. Wenn nicht alles täuscht, finden wir im 4. Evangelium eine Hand am Werk, die zugunsten einer bestimmten theologischen Komposition so tief in die traditionelle Stellung der Perikopen eingreift. Offenbar geschieht das in Auseinandersetzung mit der doketischen Gnosis. Der Antidoketismus der eucharistischen Rede ist kein im 4. Evangelium isoliert dastehendes Phänomen, sondern will im Rahmen dieser antidoketischen

⁹¹ Zum Verhältnis des Abschnitts 6, 60ff. zur eucharistischen Rede vgl. S. 138 ff. Die Analyse von 6, 60ff. wird den oben herausgestellten Befund noch einmal bestätigen.

Komposition gesehen werden. Und daß das johanneische Schrifttum auch darüber hinaus ausgesprochen starke antidoketische Tendenzen aufweist, ist ja bekannt⁹².

C. Der sekundäre Charakter des Passarahmens

Nachdem der Passarahmen als für die Komposition des Jetztevangeliums charakteristisch herausgestellt ist, muß geprüft werden, ob er im Evangelium ursprünglich verankert oder vielmehr ihm erst sekundär aufgeprägt ist. Im letzteren Fall müßte er sachlich und literarisch ohne weiteres aus dem 4. Evangelium herausgelöst werden können. Eben dieses ist der Fall.

1. *Jesus, das wahre Passalamme (19,31–37).*

a) Sachkritik.

In der Passakomposition des 4. Evangeliums bilden 19,31–37 den Höhepunkt der Passionsgeschichte: Jesus ist das wahre Passalamme, dem kein Knochen zerbrochen wird, in dessen Tod die Sakramente Taufe und Abendmahl gründen. Aber man wird nicht von nur *einem* Höhepunkt innerhalb der Passionsgeschichte reden dürfen. Ein anderer liegt in dem «es ist vollbracht» Jesu am Kreuz (19,30). Jesus hat sein königliches Werk in Erfüllung des göttlichen Heilsratschlusses vollbracht. Sein *königliches* Werk! Hauptstichworte in 18,28–19,30 sind βασιλεύς und βασιλεία⁹³. Jesus ist der König Israels als der König der Wahrheit. Sein Reich ist nicht von dieser Welt.

⁹² Wir verweisen nur auf das Wichtigste: Bezeichnend ist ja schon der ursprüngliche Abschluß des Evangeliums in 20,30f. Denn Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός ist eine ausgesprochen antignostische Formel. Sie richtet sich gegen solche, die eine enge Verbindung zwischen dem Menschen Jesus und dem himmlischen Pneuma – Christus leugnen. Das zeigen vor allem Stellen aus dem 1. Johannesbrief (2,22; 5,1; 4,2f.; vgl. hierzu H. Braun, Literaranalyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief, ZThK 48 [1951] 284). Und so bezeugt der 4. Evangelist auch in seinem Evangelium mit Nachdruck Jesus als den ins Fleisch gekommenen Logos (1,14). Er, dieser Jesus, ist es, der die Machttaten des Christus wirkt. Seine Verherrlichung und Erhöhung wird vom Evangelisten so sehr an das Kreuz gebunden, daß diese Begriffe geradezu mit seinem Kreuzestod identifiziert werden können (vgl. Bultmann 341). Ebenso sind die Erscheinungen des Auferstandenen im 4. Evangelium eine einzige antidoketische Demonstration (vgl. 20,20.25ff.).

⁹³ Vgl. 18,33.37.37.39; 19,3.12.14.15.15.19.21.21; - 18,36.36.36.

Die Passionsgeschichte des 4. Evangeliums hat somit zwei Gipfel-
punkte. Beide, die Königs- und die Passalinie, sind in 19,14 miteinander
verbunden: «Es war aber Rüsttag für das Passa; es war um die sechste
Stunde. Und er sagte zu den Juden: Da seht euren König!» Königs- und
Passalinie sollen sich offensichtlich gegenseitig interpretieren. Und diese
Zusammenstellung entbehrt auch nicht einer großen Tiefe. Trotzdem
muß man fragen, ob nicht 19,31–37 nachhinken. Es kann kaum ein Zwei-
fel darüber bestehen, daß die Königslinie die ursprünglichere ist. Schon
ein Blick auf die Synoptiker lehrt dies (vgl. Mk. 15,2.9.12.18.26.32 parr.).

b) Literarkritik.

Die eben gehegte Vermutung erfährt ihre literarkritische Bestätigung.
19,31–37 sind sekundärer Bestandteil in der Passionsgeschichte. Denn
«die Stücke V.31–37 und V.38–42 stehen in einer gewissen Konkurrenz,
sofern die Abnahme Jesu vom Kreuz nach V.31–37 durch die römischen
Soldaten vollzogen wird, während nach V.38 Joseph von Arimathia Jesus
vom Kreuz nimmt»⁹⁴. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist
schon in der Tradition die beiden Stücke miteinander verbunden vor-
gefunden hat⁹⁵. Denn der Passarahmen ist erst das Werk des Evangelisten.
Solche Zusammenstellung hat auch bei den Synoptikern keine Analogie.
Gehen auch V.31–37 in ihrem Grundbestand auf die Tradition zurück –
der 4. Evangelist hat sie erst im Rahmen seiner Passakomposition seinem
Evangelium einverleibt. Abgesehen von dieser sind sie überflüssig und
störend.

Ebenso müssen wir dann 19,14a ausscheiden. Sachlich ist die Anspie-
lung auf die Zeit der Schlachtung der Passalämmer im Context nicht
verankert. V.14b schließt unmittelbar an V.13 an.

2. Die Tempelreinigung (2,13–22).

a) Sachkritik.

In der Jetztgestalt des 4. Evangeliums ist die Tempelreinigung zweifel-
los unter der Perspektive des Passa gesehen. Als das wahre Passalamm
gibt Jesus sein Leben in den Tod, tritt der Tempel seines Leibes an die
Stelle des jüdischen Kulttempels. Aber nun müssen wir kritisch fragen:
Zieht die Perikope von sich aus diese Verbindungslinie zum Passa? Dar-

⁹⁴ Bultmann 516. Daß in V.31–37 die Abnahme Jesu vom Kreuz durch die römi-
schen Soldaten vollzogen wird, wird zwar nicht gesagt, ist aber vorausgesetzt (Bult-
mann 516,3).

⁹⁵ Gegen Bultmann, a. a. O.

auf ist mit einem runden Nein zu antworten. Sie redet, streng genommen, nur davon, daß Jesus Christus an die Stelle des jüdischen Tempelkultes tritt. Die Verbindung zum Passarahmen liegt in der Perikope selber nicht verankert. Die Verbindung zwischen der Passa-Gliederungsformel und dem eigentlichen Corpus der Erzählung ist eine durchaus kompositionelle.

b) Literarkritik.

In 2, 12 findet man eine in der Jetztgestalt des Evangeliums nicht recht motivierte Angabe⁹⁶: «Danach zog er hinab nach Kapernaum, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger, und sie blieben nicht viele Tage dort.» Die Vermutung liegt nahe, daß diese Angabe einmal die Heilung des Sohnes des Königischen 4, 46b–54 eingeleitet hat⁹⁷. Freilich wären die wohl erst durch die nachträglich eingeschobene Jerusalemreise 2, 13ff. veranlaßten Worte «und er blieb dort nicht viele Tage» zu streichen⁹⁸. Ursprünglich vollzöge Jesus dann die Fernheilung nicht von Kana aus, wie jetzt 4, 46a besagt, sondern *auf dem Wege* nach Kapernaum. Aus 4, 46bff. ist ja zu entnehmen, daß er in Kapernaum noch nicht angelangt ist. In 2, 12a wäre also statt *κατέβη* das Imperfekt *κατέβαινεν* zu lesen. Unsere Vermutung, daß das zweite galiläische Zeichen einst unmittelbar auf das erste folgte, erhält aber auch eine Bestätigung an der Tatsache, daß die Zählung der Zeichen in 4, 54 über 2, 13–4, 46a hinweg unmittelbar auf die Hochzeit zu Kana (2, 1–11) zurückgreift und auch die in 2, 23 und 4, 45 erwähnten völlig ignoriert. Bedenkt man ferner, daß auch in 7, 3f. kein vorangehendes Jerusalem Wirken vorausgesetzt wird, so wird man gerne der Folgerung zustimmen, daß der ganze Komplex 2, 13–4, 46a im Evangelium nicht ursprünglich ist⁹⁹. Wie die einzelnen Stücke dieses Komplexes nach und nach ins Evangelium eingewachsen sind, wäre an späterem Ort zu erweisen. Den Anfang macht jedenfalls die Passa-Gliederungsformel, die die Reise Jesu nach Jerusalem motiviert.

⁹⁶ 2, 12 im Sinne der Ergänzungstheorie als Hinweis auf die synoptische Darstellung zu verstehen (T. Sigge, Das Johannesevangelium und die Synoptiker, 1935, 91f.), besteht keine Veranlassung (vgl. unten S. 174).

⁹⁷ Wellhausen 23; Bultmann 79; Schweizer, EvTh 11 (1951/52) 64ff.

⁹⁸ Spitta 66.

⁹⁹ Auch S. Mendner, Die Tempelreinigung, ZNW 47 (1956) 106ff., kommt zu dem Urteil, daß die Szene der Tempelreinigung nicht zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums gehören kann und mit ihrem Fortfall die ganze Jerusalemreise Jesu Halt und Rahmen verliere. Im einzelnen geht Mendner freilich völlig andere Wege, die uns nicht gangbar erscheinen.

Und ihr ist, wie wir gezeigt haben, die Tempelreinigung zugeordnet. Gliederungsformel und Tempelreinigung sind also sekundär unter dem Aspekt der Passakomposition hierher gerückt und miteinander verbunden worden.

3. Die Salbung (12,1–7).

a) Sachkritik.

Auch hier ist zu betonen, daß der Bezug der Salbung zur Aussonderung des Passalammes in 12,1 und zum Passarahmen des Evangeliums in der Salbungsgeschichte nicht sachlich verankert, sondern ein lediglich kompositioneller ist. Die Pointe der Perikope liegt doch einfach in der Vornahme der Salbung des Leichnams Jesu als Ausdruck demütiger Liebe.

b) Literarkritik.

Vor allem muß man darauf hinweisen, daß die Salbungsgeschichte mit den folgenden Versen (9–11) wie eine sekundäre Einlage in einen geschlossenen Zusammenhang wirkt. 12,12ff. dürften einmal unmittelbar an 11,55–57 angeschlossen haben¹⁰⁰. Zudem stehen V.9–11 in Spannung mit V.12f. Denn das «Volk» von V.9 konkurriert mit dem in V.12¹⁰¹. V.1–11 wurden also wohl erst sekundär, nämlich im Zusammenhang mit der Passakomposition, in die unmittelbare Nachbarschaft der Passa-Gliederungsformel 11,55 gerückt. Die Gliederungsformel selber ist dagegen, wie wir noch sehen werden¹⁰², im Unterschied zu der in 2,13 und 6,4 wohl schon älter als der Passarahmen. – Es versteht sich von selbst, daß auch die Zeitangabe in 12,1: «Sechs Tage vor dem Passa» der Perikope von der Salbung erst im Zuge der Passakomposition vorangestellt wurde.

4. Das johanneische Abendmahlszeugnis (6,51c–58).

a) Sachkritik.

Auch hier ist zu sagen, daß diese Verse aus sich heraus kaum im Hinblick auf das Passa interpretiert werden wollen, obschon sie in der Passakomposition unter diesen Aspekt gerückt sind (vgl. 6,4).

¹⁰⁰ Die Worte «das Volk, das zahlreich zum Fest gekommen war» in V.12 wurden erst nach Einfügung von V.1–11 im Rückgriff auf V.55b notwendig. – Hirsch, Studien 94, scheidet nur V.2–8 aus und rechnet mit der Möglichkeit, daß V.9 einst an V.1 anschloß.

¹⁰¹ Die Unmöglichkeit eines ursprünglichen Zusammenhangs empfindet Schwartz 1908, 177: «Die Zeitrechnung geht ganz in die Brüche. Am Abend ist das Gastmahl, am folgenden Morgen zieht Jesus in die Stadt ein (12,12): Wann sollen die Judenscharen nach Bethanien hinausgezogen sein, als sie hörten, daß Jesus dort war?»

¹⁰² Vgl. S. 64.

b) Literarkritik.

Daß V. 51c–58 am jetzigen Ort keine Ursprünglichkeit zukommt, wird mit Recht immer wieder betont¹⁰³. Zur literarkritischen Operation fordert schon die auffällige und überraschende Identifikation des Lebensbrottes mit dem Fleisch Jesu (V. 51c) heraus. Die Lebensbrotrede wird nachträglich eucharistisch interpretiert. – Daß unsere Vermutung zu Recht besteht, erweist aber auch die Tatsache, daß sich die Anfügung der eucharistischen Rede V. 51c ff. nicht ohne Umstellungen innerhalb der Lebensbrotrede vollzogen hat. Denn zweifellos sind V. 47–51b um des besseren Anschlusses von V. 51c–58 willen erst nachträglich hinter V. 46 geschoben. Die ursprüngliche Reihenfolge ist sehr wahrscheinlich: V. 37–40. 47–51a. 41–46. 59. Denn V. 47 schließt ausgezeichnet an V. 40 an, V. 41–46 aber setzen Formulierungen aus V. 47–51b voraus¹⁰⁴. Von selbst versteht sich die Ausscheidung der Gliederungsformel V. 4. Sie sprengt den Zusammenhang.

5. Ergebnis.

Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört der Passarahmen nicht zum Grundbestand des 4. Evangeliums, sondern ist diesem erst aufgeprägt. Er läßt sich als jüngere Komposition aus dem 4. Evangelium relativ leicht herauslösen. Nur die letzte Passa-Gliederungsformel 11, 55 ist, wie wir gesehen haben, literarkritisch kaum anfechtbar. Aber das ist leicht zu erklären. Denn hier haben wir es ja auch mit dem traditionellen Todespassa Jesu zu tun. Diese Passa-Gliederungsformeln in 2, 13 und 6, 4 sind mithin im Zuge der Passakomposition sekundär der Formel in 11, 55, die bereits dem johanneischen Grundevangelium angehören muß, nachgebildet worden. – Unangefochten bleibt auch die Datierung des Todes Jesu auf den 14. Nisan (18, 28). Um so leichter war es dem Evangelisten, auch hier mit seiner jüngeren Passakomposition anzuknüpfen.

Freilich kann man nun mit der Herauslösung des Passarahmens die Perikopen Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl (eucharistische Rede) nicht einfach preisgeben. Sie gehören ja nach Ausweis der Synoptiker an den Eingang der Passionsgeschichte. Und es wäre somit die Frage aufzuwerfen, ob sie nicht auch dort im 4. Evangelium ihren ursprünglichen Platz haben. Wir kommen auf diese Frage an späterem Ort zurück¹⁰⁵.

¹⁰³ Bultmann 161. 174.

¹⁰⁴ Vgl. die Analyse der Lebensbrotrede S. 96 f.

¹⁰⁵ S. 67 f.

Was ergibt sich nun aus diesen Analysen für die Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums? Offenbar sind wir durch diese Operationen zu einer Vorstufe des uns vorliegenden Evangeliums gelangt. Und es ist jetzt die Frage, ob man nicht die Urstufe, d. h. das johanneische Grundevangelium erheben kann. Ist das der Fall, so muß die Existenz desselben auch unabhängig von den voranstehenden Analysen, die von der Komposition des Jetztevangeliums ausgingen, begründbar sein.

D. Der Durchstoß zum johanneischen Grundevangelium

Die Herauslösung des Passarahmens zeigt in Kap. 2–4 die tiefgreifendsten Folgen. Hier muß ja der ganze Komplex 2, 13–4, 46a ausscheiden. Berücksichtigen wir ferner, daß Kap. 5 und 6 umzustellen sind, so macht man die überraschende Entdeckung, daß nun vier Zeichen unmittelbar aufeinander folgen: 1. Die Wandlung des Wassers in Wein 2, 1–11; 2. die Heilung des Königischen 2, 12a. 4, 46b–54; 3. die Speisung der 5000 6, 1–15; 4. der Seewandel 6, 16ff. Das sind vier galiläische Zeichen. Sollten ursprünglich einmal auch die Jerusalemer Zeichen, nämlich 1. die Heilung am Teich Bethesda 5, 1ff.; 2. die Heilung des Blindgeborenen 9, 1ff.; 3. die Auferweckung des Lazarus 11, 1ff., eine solche geschlossene Gruppe für sich gebildet haben? Ist also mithin das johanneische Grundevangelium ein Zeichenevangelium gewesen?

Mit dieser Frage stehen wir an einer ganz neuen Einstiegstelle für die Aufdeckung des Grundevangeliums. Wir haben hier von dem ursprünglichen Abschluß des 4. Evangeliums 20, 30f. auszugehen. Dieser überrascht insofern, als hier Jesu Wirken unter dem Gesichtspunkt der Zeichen steht und mit keinem Wort auf die Redepartien des Evangeliums Bezug genommen ist. Vielmehr wird sein Inhalt einfach als eine Auswahl von Zeichen charakterisiert, die zu dem Zweck aufgeschrieben sind, daß die Leser glauben, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Und diese Zielbestimmung des Evangeliums ist ernst zu nehmen. Die Reden sind keine Zeichen¹⁰⁶. – 20, 30f. sind aber nun nicht der einzige Beleg für ein solches Zeichenevangelium. In 12, 37ff. begegnen wir dem gleichen Tat-

¹⁰⁶ Gegen Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums, 1941, 91f.: «Man wird nur sagen können, daß bei Johannes die Taten und Worte so eng miteinander verknüpft sind, daß die Reden in den σημεία schon mit enthalten sind.» – Der Begriff σημείον bezeichnet ein Geschehen nicht nur hinsichtlich seines Ereignischarakters, sondern darüber hinaus vorzüglich in seiner Funktion des Hinweisens,

bestand: Die Zeichen sollen zum Glauben an Jesus, den Christus, führen. Aber die Juden haben sich dem verschlossen. Auch hier ist nur von Zeichen die Rede. Dagegen werden die Redepartien ignoriert. – Es ist nun aber auch in aller Vorläufigkeit darauf hinzuweisen, daß die Redepartien des 4. Evangeliums nicht sonderlich fest mit den Zeichen verknüpft sind. Die Lebensbrotrede ignoriert ja geradezu die Speisungsgeschichte (vgl. 6, 30f.) und auch die Gerichtsrede 5, 17ff. ist nicht wirklich organisch mit dem ersten Jerusalemer Zeichen verbunden. Dieses hat in 5, 16 vielmehr seinen endgültigen Abschluß. Die Redestücke in Kap. 8 zeigen keinen Anschluß an das Vorangehende. Die Hirtenrede in Kap. 10 ist nicht organisch mit der Blindenheilung Kap. 9 verbunden usw. 2, 13–4, 46a hatten wir schon bei der Behandlung des Passarahmens herausgehoben. Die dabei vorgebrachten literarkritischen Argumente behalten ihre Geltung auch abgesehen von der Passakomposition. – Eine kritische Betrachtung des 4. Evangeliums führt also von mehreren Seiten zur Annahme, daß der 4. Evangelist ein ursprüngliches johanneisches Grundevangelium nach und nach ergänzt und erweitert hat zur Jetztgestalt des 4. Evangeliums. Man hat damit zu rechnen, daß der Evangelist verschiedene Kompositionen übereinandergelegt hat: Das Zeichenevangelium bildet die Grundlage; es wurde ergänzt durch große Redepartien – der Tat tritt das Wort zur Seite –; schließlich wird das Evangelium durch die Aufprägung des Passarahmens zu einem Passionsevangelium ausgestaltet¹⁰⁷. Das macht ja den großen Unterschied des 4. Evangeliums zu den Synoptikern aus, daß es in seiner Jetztgestalt gleich in die Passionsgeschichte führt. Die merkwürdige Stellung der Tempelreinigung, des Abendmahlszeugnisses und der Salbung sind Symptom für diesen Tatbestand.

Im folgenden muß also zuerst das johanneische Grundevangelium zur Darstellung kommen. Es liegt dabei alles daran, die Existenz dieses Grundevangeliums aus sich selber heraus, d.h. von seiner inneren Geschlossenheit her evident zu machen. Erst wenn das gelungen ist, dürfte unsere These von der Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums wirklich begründet sein.

Zeigens auf etwas (Schweizer, Ego eimi 138; Bultmann 78f.). Die Zeichen haben die Aufgabe, die Leser des Evangeliums auf den hinzuweisen, der das Zeichen Gottes ist.

¹⁰⁷ Dem 4. Evangelium liegt also wohl keine *vorjohanneische* Zeichenquelle (Faure - Bultmann) zugrunde, sondern ein johanneisches Zeichenevangelium. Denn die bisher angestellten literarkritischen Erwägungen greifen ja nicht in den Textbestand der einzelnen Zeichenperikopen ein und scheiden darin die johanneischen Bestandteile von der vorjohanneischen Tradition, sondern betreffen allein den Aufbau des Evangeliums, die Schichtung in seiner Komposition.

ZWEITER TEIL

DAS JOHANNEISCHE GRUNDEVANGELIUM

Damit die Darstellung übersichtlich bleibt, sind Analyse und Synthese miteinander zu verbinden. Wir behandeln die einzelnen Texte also in der Reihenfolge, die sie vermutlich im Grundevangelium innehatten. Auf diese Weise gewinnen wir einen besseren Eindruck von der Komposition des Grundevangeliums. Eben dies ist von größtem Wert. Denn die Geschlossenheit der Komposition erweist zugleich noch einmal die Existenz des Grundevangeliums.

A. Die Zeichen Jesu

I. JESU WIRKEN IN GALILÄA

(1) Täuferzeugnis und Berufung der ersten Jünger (1,19ff.)

1. Der Anfang des Grundevangeliums.

Gehören Täuferzeugnis (1,19ff.) und Berufung der ersten Jünger (1,35ff.) überhaupt zum Grundevangelium? Hier liegen doch keine Zeichen vor. Doch läßt sich ihre Zugehörigkeit zum Grundevangelium, durchaus wahrscheinlich machen. Die Hochzeit zu Kana, an der Jesus sein erstes Zeichen wirkt, findet am dritten Tage (2,1) statt. Hier wird also schon ein Zweitagewerk vorausgesetzt. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß die Zeitangabe 2,1 lediglich auf 1,35–52 zurückblickt. Denn mit 1,35 kann das Zeichenevangelium kaum begonnen haben¹⁰⁸. Das plötzliche Auftreten des Täufers in V.35 legt doch nahe, daß dieser schon vorher

¹⁰⁸ Bultmann 78 läßt allerdings mit 1,35 seine Zeichenquelle beginnen.

eingeführt wurde, daß vorher schon über das Täuferwirken berichtet wurde. Darauf weist auch *πάλην* in V.35! Der Anfang des Grundevangeliums muß das Täuferzeugnis 1,19–34 mit umfaßt haben. Das wird auch von 10,40–41 her bestätigt. Diese beiden Verse, die zweifellos dem Zeichenevangelium zugehören¹⁰⁹, greifen offensichtlich auf 1,28 zurück. – Warum aber spricht der Evangelist nicht in 2,1 vom sechsten bzw. siebten Tag, wenn er vorher (1,19–51) ein Viertagewerk schildert?¹¹⁰ 1,19–51 bedürfen zur Klärung dieser Fragen der genauen Analyse. Festzuhalten ist zunächst nur dies: Der Grundbestand von 1,19–51 muß dem Grundevangelium zugehört haben.

2. Literarkritik.

1,19–52 sind keine ursprüngliche Einheit¹¹¹. Zunächst heben sich V. 22–24 heraus. Sie zerreißen den Zusammenhang zwischen V.21 und 25¹¹². V.25 rechnet in keiner Weise mit der positiven Aussage des Täufers V.23 (Jes. 40,3). Die Bemerkung V.24 überrascht nach V.19. Obgleich in der ältesten Textüberlieferung der Artikel vor *ἀπεσταλμένοι* fehlt, darf nicht an eine neue Gesandtschaft gedacht werden¹¹³. Vielmehr ist zu übersetzen:

¹⁰⁹ Vgl. unten S. 55.

¹¹⁰ Die Zählung ist nicht ganz durchsichtig. Keinesfalls darf man für V.40–42 einen besonderen Tag ansetzen. Das verbietet das klar durchgeführte chronologische Gerüst (V.29.35.43.2,1). Die Frage ist nur, ob der dritte Tag von 2,1 unter Ein- oder Ausschluß von 1,43–51 zu rechnen ist. Gewöhnlich zählte man «heute, morgen, am dritten Tage», also inklusiv. Dann wäre also 1,43–51 als erster Tag der drei Tage zu zählen. Auch in 12,1 wird offensichtlich unter Einschluß des terminus a quo rückwärts gezählt (vgl. S. 18). Wir kämen dann in 2,1 auf den sechsten Tag. Wahrscheinlicher scheint mir indes, daß der Evangelist den siebten Tag im Auge hat, den Tag der Epiphanie Jesu. Die literarkritische Analyse des Komplexes 1,19–51 wird zeigen, daß hier ursprünglich von einem Zweitagewerk die Rede war, an das der dritte Tag von 2,1 sich anschloß. Das ursprünglich vorliegende Zweitagewerk hat der Evangelist dann auf ein Viertagewerk erweitert. Ist dieser Ausgestaltungsprozeß einmal erkannt, so wird man nicht auf der inklusiven Zählweise bestehen können. Vielmehr soll wohl das Passionsevangelium unter das Licht des Tages der Epiphanie gestellt werden.

¹¹¹ Wellhausen, Schwartz und Spitta rechnen in 1,19–35 mit Parallelberichten. Spitta 21ff. parallelisiert V.24–27.33–35 mit 19–23.28–32. Bultmann 57f. ordnet V.19–21.25–26.31.33–34.28–30, wobei er den Gegensatz von Wasser- und Geisttaufe regelmäßig ausklammert.

¹¹² Bultmann 57f. setzt V.22–24 auf Konto der kirchlichen Redaktion. Das ist aber keineswegs gefordert, vgl. S. 126.

¹¹³ Gegen Zahn 114. Wäre an eine zweite Abordnung gedacht, so würde das dem 4. Evangelisten geläufige *πάλην* schwerlich fehlen (Schlatter 43).

«Und sie waren abgesandt von den Pharisäern». So soll wohl V.24 die «hartnäckige Fortdauer des Verhörs erklären»¹¹⁴. Die von den Pharisäern abgesandten Priester und Leviten geben sich mit der positiven Antwort des Täufers nach Jes.40,3 nicht zufrieden. Sie wollen der Sache auf den Grund.

Wie V.22–24 unterliegen auch V.27–30.32 der Kritik. Denn V.26 gibt doch keine wirkliche Antwort auf die in V.25 von den Juden gestellte Frage¹¹⁵. Erst in Verbindung mit V.31.33f. wird die Antwort vollständig. Durch die Wassertaufe des Johannes soll der Geisttäufer offenbar werden. Johannes tauft mit Wasser als der Vorläufer dessen, der mit dem Heiligen Geist taufen wird. Der Taufe mit Wasser (V.26) tritt die Taufe mit dem Heiligen Geiste (V.33) gegenüber¹¹⁶. Die Ausscheidung von V.27–30 wird durch die Beobachtung gesichert, daß die Worte «und ich kannte ihn nicht» (V.31) deutlich auf den Satz «mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt» (V.26) zurückgreifen¹¹⁷. V.32 ist teilweise Dublette zu V.33 und deshalb störend. Und in V.33 wird man die den Beginn von V.31 aufnehmenden Worte: «Und ich kannte ihn nicht» streichen und folgendes *ἀλλ'* durch ein *καί* ersetzen dürfen¹¹⁸. Die Ortsangabe von V.28 darf man freilich nicht preisgeben, da sie nach 10,40 dem Grundevangelium angehört haben muß. Man wird sie als Abschluß des Täuferzeugnisses hinter V.34 stellen dürfen¹¹⁹.

Ebensowenig ist die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger im Grundevangelium auf zwei Tage aufgegliedert. Es kann ja kein Zweifel darüber bestehen, daß die Angabe V.43a *α*: «Am folgenden Tag wollte er nach Galiläa hinweggehen» sekundär ist¹²⁰. Warum wird denn Jesus in V.43b ausdrücklich als Subjekt genannt, das er doch in V.43a schon

¹¹⁴ Bauer 34.

¹¹⁵ Bultmann 58.

¹¹⁶ Gegen Bultmann 58.63,1. Richtig ist, daß die Aussage «ich taufe mit Wasser» in V.26 kein Verhältnis zu dem folgenden «mitten unter euch usw.» hat. Aber im Verhältnis von V.26a zu V.26b.31 liegt im Sinne des Evangelisten das Gegenüber von Wasser- und Geisttaufe auch noch gar nicht vor. V.26b.31 erklärt lediglich den Sinn der Wassertaufe V.26a: Sie soll den Christus offenbar machen. Erst im Verhältnis von V.26.31 zu V.33 liegt der Gegensatz von Wasser- und Geisttaufe vor.

¹¹⁷ Das gleiche könnte man natürlich auch für V.33 geltend machen. Denn auch er beginnt: «Und ich kannte ihn nicht». Und so möchte denn Spitta 24f. in V.33 die Fortsetzung von V.26 sehen. Aber kann man V.31 in der Antwort des Täufers enthalten? – Das Ausscheiden von V.27 ist vielleicht nicht unbedingt gefordert.

¹¹⁸ Bultmann 58.

¹¹⁹ Bultmann 58.

¹²⁰ Zum Folgenden vgl. Bultmann 68.

ist¹²¹? Und daß Jesus den Philippus findet, stört nicht nur den offenbar bewußt durchgeführten Gedanken, daß ein Jünger den anderen zu Jesus bringt, sondern paßt auch nicht zu dem «wir haben gefunden» im Munde des Philippus V.45. Das V.41 von Andreas ausgesagte *πρῶτος* bzw. *πρῶτον*¹²² läßt darauf schließen, daß das ursprüngliche Subjekt zu «findet» in V.43a^β ebenfalls ein Jünger gewesen ist, der «als zweiter» bzw. «sodann» den Philippus findet. Freilich ist nicht genau zu erkennen, wer dieser Jünger gewesen sein mag, ob Andreas oder aber der Ungenannte. Wahrscheinlich doch der Ungenannte. Denn man wartet doch darauf, daß der ungenannte Jünger noch irgendwie zum Zuge kommt. So sind also in V.43a die Worte: «Am folgenden Tage wollte er nach Galiläa weggehen und» zu streichen und dafür etwa zu lesen: «Der andere Jünger aber findet (sodann) den Philippus.» – V.35–52 beschreiben also ein Tagewerk.

Das Ergebnis der Analyse von 1,19–51 ist überraschend. Der ganze Komplex ist, wie 2,1 voraussetzt, auf zwei Tage aufgegliedert. Auf den ersten Tag fällt das Täuferzeugnis (V.19–21.25–26.31.33–34.28), auf den zweiten Tag die Berufung der ersten Jünger (V.35–42.43a^β.b–51), auf den dritten Tag die Hochzeit zu Kana (2,1–11). Im Dreischritt führt der Evangelist auf einen ersten Höhepunkt im Anfang seines Evangeliums: «Und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn» (2,11).

¹²¹ Nicht gut möglich ist der Vorschlag von Clemen, Entstehung 69, V.43a auf Andreas zu beziehen. Es ist ja wohl doch nicht die Meinung, daß Andreas am folgenden Tage nach Galiläa ziehen wollte.

¹²² Schwierig zu entscheiden ist die Frage, ob in V.41 *πρῶτον* oder *πρῶτος* zu lesen ist. *πρῶτος* ist in der Forschung ein wenig verketzert, weil sich auf diese Lesart und angeblich betontem τὸν ἕδιον die Kombination Zahns (130) und Schlatters (55) gründet, daß der andere «als zweiter» ebenfalls seinen Bruder gefunden haben müsse und daß also der andere einer des zweiten Bruderpaares unter den Zwölfen, nämlich einer der beiden Zebaiden gewesen sei. Diese Kombination ist natürlich haltlos. Sie liest nicht nur zuviel zwischen den Zeilen, sondern übersieht vor allem, daß in der Koine ἕδιος tonlos an der Stelle der Pronominalgenitive αὐτοῦ, ἐαυτοῦ steht (Bauer 39). Aber die Leseart *πρῶτος* ist deswegen keineswegs zu disqualifizieren. Zu *πρῶτος* vgl. vor allem 20,4.8. Auf der anderen Seite ist adverbiales *πρῶτον* im 4. Evangelium sonst sehr geläufig (2,10; 7,51; 10,40; 12,16; 15,18; 18,13; 19,39; vgl. Barrett 151). Ob nun *πρῶτος* oder *πρῶτον* gelesen wird, in jedem Falle spielt der Evangelist in 1,35ff. auf das merkwürdige Konkurrenzverhältnis zwischen Petrus und dem anonymen Jünger, der vor Petrus (vgl. dagegen Mk.1,16ff.!) zu Jesus gestoßen und mit dem Lieblingsjünger identisch ist (vgl. unten Anm. 581), an (Cullmann, Petrus 24).

Das Grundevangelium hat freilich kaum mit 1, 19: «Und dies ist das Zeugnis des Johannes» begonnen. Diese Formulierung setzt vielmehr einen Satz voraus, in dem der Täufer und sein Zeugnis eingeführt werden. Er liegt in den den Prolog unterbrechenden Versen 6–8 vor¹²³: «Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt, mit Namen Johannes. Dieser kam zum Zeugnis, um von dem Licht zu zeugen, damit alle durch ihn gläubig würden.» V. 8 ist freilich auszuklammern. Er ist ja im Stichwort «Licht» vom Prolog abhängig. Das gleiche gilt von dem *ἔνα*-Satz in V. 7b: «um von dem Licht zu zeugen». Bei der Voransetzung des Prologs hat der Evangelist den Eingangssatz seines Grundevangeliums vor V. 19 weggeschnitten, um ihn dann im Zusammenhang mit dem Prolog zu verwerten.

3. Darstellung.

Das Grundevangelium beginnt V. 6 in schlicht alttestamentlichem Erzählungsstil mit der Bezeichnung des Täufers. Johannes ist, was er ist, nur als Zeuge für den Christus (V. 7). Dieses Zeugesein schließt alles Selbst-sein-Wollen schlechterdings aus. – Mit dem «ganzen Gewicht der feierlichen Zeugenaussage im Prozeß»¹²⁴ bekennt der Täufer vor dem Forum der jüdischen Behörde, keine messianische Gestalt zu sein, weder Christus noch Elia noch der Prophet (V. 19–21). Daher eignet seiner Taufe auch keine Heilsbedeutung. Somit fragen die Abgesandten mit Recht nach dem Sinn seiner Taufe (V. 25). Dieser liegt einzig darin, Israel den Unbekannten, der schon gegenwärtig ist, offenbar zu machen (V. 31) und ihn als den, der mit dem Heiligen Geist taufen wird, zu bezeugen (V. 33). In V. 34 liegt der Zielpunkt des ganzen Täuferzeugnisses: «Dieser ist der Sohn Gottes.» Er entspricht ganz dem Ziel des Grundevangeliums (20, 30)¹²⁵.

Fällt auf den ersten Tag das Zeugnis des Täufers, so auf den zweiten Tag die Berufung der ersten Jünger. Mit dem Wort: «Siehe, das Lamm Gottes» weist der Täufer zwei seiner Jünger an Jesus. Ohne Umstände folgen sie Jesus nach. Charakteristischerweise fehlt dem Täuferwort im

¹²³ Zur Analyse des Prologs vgl. S. 118 ff. – Auch nach Spitta beginnt die Handschrift mit 1, 6. Und Howard 118 erwägt, ob nicht die den Prolog unterbrechenden V. 6–8, 15 einst unmittelbar vor V. 19 gestanden haben. «If these verses originally came immediately before verses 19 ff., they would form an opening for the Gospel not unlike the beginning of Mark.»

¹²⁴ Bultmann 60.

¹²⁵ Schon aus diesem Grunde kommt die von einigen Handschriften bezeugte Lesart *ὁ ἐκλεκτός* anstatt *ὁ υἱός* nicht in Frage.

Grundevangelium jener Zusatz, den es später in der Passakomposition erhält V. 29: «das der Welt Sünde hinwegnimmt». Hier ist zweifellos an die Sünden tilgende Kraft des Todes Jesu gedacht. Das Lamm wird also als Opferlamm bzw. als Passalamm verstanden¹²⁶. Es dürfte nicht angehen, 1, 29 abgesehen von der Passakomposition des Evangeliums zu interpretieren. Dieselbe wird vielmehr durch dieses Täuferwort eröffnet¹²⁷. Wie aber ist der Titel «das Lamm Gottes» V. 36 im Grundevangelium zu verstehen? Sicher wird auch schon hier der Gedanke an das Passalamm mitschwingen, wie denn auch die Datierung des Todes Jesu auf den 14. Nisan (18, 28) schon auf das Grundevangelium zurückgeht¹²⁸. Doch steht der Passalammgedanke im Grundevangelium noch nicht so sehr im Vordergrund. Der Titel «das Lamm Gottes» muß hier primär anders gedeutet werden, und zwar im Einklang mit den Messiasprädikationen des Grundevangeliums. In diesem geht es dem Evangelisten ja um die Erkenntnis, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist (20, 30f.). Zudem steht der Titel in einer Reihe mit anderen Titeln, die Jesus als den messianischen Herrscher bezeichnen: «der Christus» (V. 20, 25), «der Sohn Gottes» (V. 34, 49), «der Messias» (V. 41), «der König Israels» (V. 49). So ist wohl der Titel «das Lamm Gottes» vor allem im Sinne eines Herrscherprädikats zu verstehen¹²⁹, mag auch der Gedanke an das Passalamm mitschwingen, wie das ja der Doppeldeutigkeit johanneischer Be-

¹²⁶ Bultmann 66. Wohl galt das *jährlich* geschlachtete Passalamm als gewöhnliches Opfer. Doch eignet dem Blut des Ur- und Endpassa erlösende Kraft (1. Kor. 5, 7; Jeremias, Abendmahlsworte 107f.).

¹²⁷ Beliebt ist die Deutung auf Jes. 53, 7 (Jeremias, ZNW 34 [1935] 117ff.; Cullmann, Urchristentum 65f.). Doch ist der Einfluß, wenn ein solcher überhaupt vorliegt, keineswegs primär. Der Rückgang auf das Aramäische wäre für eine Deutung auf Jes. 53, 7 nur dann beweisend, wenn das 4. Evangelium ursprünglich aramäisch abgefaßt und für aramäische Leser bestimmt gewesen wäre (so Burney). Aber diese Hypothese einer aramäischen Urschrift ist nicht wirklich haltbar. Richtig ist nur, daß die Muttersprache des 4. Evangelisten das Aramäische ist (vgl. Bultmann in: Die Christliche Welt 41 [1927] 508; Howard 41). Das Evangelium ist vielmehr von vornherein für *griechische* Leser bestimmt. Die wichtigsten Argumente gegen Jes. 53 sind zusammengestellt bei Bultmann 66f. und Dodd 235f.

¹²⁸ Vgl. S. 81 ff.

¹²⁹ So Dodd 230ff., der den so verstandenen Titel auf die jüdische Apokalyptik zurückzuführen sucht (Hen. 89ff.; Test. Jos. 19): «The 'Lamb' is the Messiah, and primarily the militant and conquering Messiah; but in the Christian writing, which has in view the historical crucified Messiah, the bell-wether of God's Flock, is fused with the lamb of sacrifice» (232). In der Johannes-Apokalypse ist diese Kombination vollzogen. ἀρνίον in der Apokalypse bezeichnet Christus sowohl als Erlöser wie auch als Weltherrscher (vgl. Jeremias, ThWB I 345).

griffe durchaus entspricht. Die Determination durch den bestimmten Artikel ist damit mehr als genug erklärt.

Auf die Aufforderung Jesu hin «kommen und sehen» die beiden Jünger, wo Jesus wohnt, d.h. sie erkennen in ihm den Messias. Das geschieht in der 10. Stunde¹³⁰. – Im folgenden wird sodann unter Anspielung auf das Konkurrenzverhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger – der Lieblingsjünger kommt *vor* Petrus zu Jesus, aber Petrus wird von Jesus zum «Felsen» gemacht – gezeigt, wie ein Jünger den anderen zu Jesus führt: Andreas seinen Bruder Simon Petrus, der Ungenannte den Philippus, dieser den Nathanael. In der Nathanael-Geschichte findet der Abschnitt seinen Höhepunkt. Jesu wunderbares Wissen überwindet den Skeptiker, so daß er bekennen muß: «Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels» (V.49). Der Anfang des Grundevangeliums entspricht seinem Ende. Wie hier Nathanael, so bekennt dort der Skeptiker Thomas: «Mein Herr und mein Gott» (20,28). Größeres als Nathanael jetzt glaubt, verheißt ihm Jesus zu sehen (V.50). Die Jünger werden erkennen, daß Jesu Gemeinschaft mit Gott eine ununterbrochene ist und darin seine Doxa, auf die die Zeichen hinweisen, begründet liegt (V.51)¹³¹.

(2) 1. Zeichen: Die Wandlung des Wassers in Wein (2,1ff.)

Am dritten Tage (2,1) führt der Evangelist auf einen ersten Höhepunkt im Grundevangelium. In der Wandlung des Wassers in Wein wird die Doxa Jesu offenbar.

¹³⁰ Es ist nicht erlaubt, das Zeugnis des Evangelisten zu historisieren. Natürlich bleiben die Jünger nicht nur «jenen Tag» (V.39b) bei Jesus, sondern sind fortan Tag für Tag seine Jünger (ἀκολουθεῖν). Von «jenem Tag» wird nur deshalb so betont geredet, weil dieser Tag als der Tag der Begegnung mit Jesus für *alle* Tage steht. Ähnliches gilt für die Stundenangabe. Diese 10. Stunde gehört nicht einfach in den Ablauf eines irdischen Tages. Sie ist vielmehr kerygmatische Stunde, die Stunde einer letzten Erfüllung für den Menschen, der Jesus als dem *Gekreuzigten* und *Auferstandenen*, nämlich als Lamm Gottes und Messias begegnet. 10 ist zusammengesetzt aus 3 und 7, aus Kreuz und Auferstehung. In *diesem* Sinn ist die 10. Stunde die Stunde der Erfüllung. Zur Zahlensymbolik im 4. Evangelium vgl. ferner S.41.42f.

¹³¹ V.51 gehört sicher mit zum Grundevangelium. Wahrscheinlich läßt der Evangelist hier eine Tradition zu Worte kommen, deren Sinn darin liegt, jenes μετὰ τούτων ἔφη aus V.50 auszulegen (Schulz, Menschensohn-Christologie 98).

Da der Wein ausgeht¹³², sagt die Mutter Jesu zu ihm: «Sie haben keinen Wein.» Aus der Bitte der Mutter spricht jüdisch-messianische Hoffnung. Anders ist sie nicht motiviert¹³³. Jesus gibt eine eigentümlich scharf distanzierende Antwort: «Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen» (vgl. Mk. 1, 24; 5, 7; Mt. 8, 29). Diese Worte, an denen man viel herumgerätselt hat¹³⁴, versteht man nur recht, wenn man aus ihnen den distanzierenden Schnitt des Kreuzes hört. Die «Stunde» ist für den Evangelisten ja die Stunde der Passion¹³⁵, d. h. aber die Stunde der Verherrlichung Jesu. Und wenn Jesus sein Zeichen vollbringt, dann nur im Hinblick auf jene Stunde seiner Doxa. Die Leser auf diese Herrlichkeit Jesu hinzuweisen, ist das Ziel des Evangelisten (V. 11). Diese Stunde ist freilich nicht die der Welt. Darum wird das Verlangen der Mutter Jesu als ein nur allzu weltliches Verlangen abgewiesen (vgl. 7, 3ff.). «Jesus verwahrt sich gegen den Anspruch des Judentums, dem Offenbarer Art und Zeit seines Wirkens vorschreiben zu wollen¹³⁶.» Hier liegt allein die Schärfe des Wortes Jesu begründet. – Die

¹³² Der genitivus absolutus in V. 3 ist sicher ursprünglich. Die von itsyhm^g gelesene Variante ist schwerfällig und wohl erklärende Glosse (Bauer 44).

¹³³ Brandt, Ewiges Wort 62.

¹³⁴ Eigenwillig ist die Deutung von Preisker, ZNW 42 (1949) 209ff., wonach die Schroffheit Jesu gegenüber seiner Mutter in der Ablehnung jeglichen Marienkultes ihre Erklärung fände. Eine gleichgeordnete Stellung der Maria neben dem Sohne, wie sie die kleinasiatischen und ägyptischen Göttinnen einnehmen, werde ausgeschlossen. – J. Michl, Biblica 36 (1955) 492ff., nimmt der Schroffheit der Antwort Jesu ihre Spitze. Er wolle seine Mutter lediglich belehren, daß er ihren Hinweis nicht brauche, da seine messianische Tätigkeit begonnen habe. Michl faßt demgemäß auch die zweite Hälfte der Antwort Jesu als Frage: «Warum sagst du mir das, Frau? Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen?» (Vgl. schon H. See-mann in der Benediktinischen Monatsschrift 1952, H. 5/6). Gegen Michl spricht doch entschieden das Parallelstück 7, 2–10, wonach Jesus das Ansinnen seiner Brüder, nach Jerusalem zum Laubhüttenfest zu ziehen, zunächst schroff zurückweist, aber dann doch in aller Heimlichkeit hinzieht. Der 4. Evangelist versteht den *καρπός* Jesu nicht demonstrativ, wie die Welt will, sondern als heimliche, verborgene Zeit, d. h. aber als Zeit, die unter dem Gesetz des Kreuzes steht. – Das Wort Jesu wie auch das seiner Mutter trägt alttestamentliche Färbung; vgl. 1. Kg. 17, 18; Gn. 41, 55.

¹³⁵ Vgl. 7, 6. 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 17, 1. «It is unthinkable that in this verse (nämlich in 2, 4) ἡ ὥρα should have a different meaning» (Barrett 159).

¹³⁶ E. Kraft, Die Personen des Johannesevangeliums, EvTh 16 (1956) 19. E. Kraft versteht die Mutter Jesu als Symbol für das Judentum. In der Tat werden die Zeichen Jesu im 4. Evangelium aus dem Gegensatz zum Judentum verständlich. Das bedeutet freilich noch nicht, daß Maria schlechthin das Judentum im 4. Evangelium symbolisiert.

Diener kommen der Anweisung Jesu, die sechs für den Reinigungsgebrauch aufgestellten Wasserkrüge mit Wasser zu füllen, wie selbstverständlich nach, ebenso dem noch merkwürdigeren Befehl: «Schöpfet jetzt und bringet es dem Speisemeister». Zwischen dem Füllen und dem Schöpfen, nämlich in dem *νῦν* von V. 8, geschieht das Wunder der Wandlung. – Ein letzter Abschnitt zeigt den Speisemeister mit dem Bräutigam. Der Speisemeister kostet das zu Wein gewordene Wasser und ruft erstaunt den Bräutigam, stellt ihn zur Rede, daß er wider alle Regel den besten Wein so lange zurückgehalten hat¹³⁷. Der Speisemeister weiß nicht, woher der Wein stammt, «nur die Diener, die geschöpft haben, wissen es, wie nur der Glaube, der aus seiner Fülle empfängt, ihn kennt»¹³⁸. Daß die vollzogene Wandlung letztlich eine Frage der Christologie ist, zeigt der Evangelist durch die christologische Formel *πόθεν ἐστίν* in V. 9 an¹³⁹.

Man hat immer wieder darauf hingewiesen, daß mit dem Wein auf das in der Eucharistie dargereichte Blut Christi hingedeutet werde. «Wasser dient bis dahin zu Reinigungsriten der Juden. An Stelle aller dieser Riten tritt nunmehr der Abendmahlswein, das Blut Christi¹⁴⁰.» Die Analyse der Komposition des Grundevangeliums wird zeigen, daß es keine Willkür ist, die Perikope auch auf solch eucharistischem Hintergrund zu verstehen¹⁴¹.

Aufschlußreich ist der Abschluß der Perikope in V. 11: «Als Anfang der Zeichen machte Jesus diesen zu Kana in Galiläa...» Prädikatives *ἀρχήν* hat durchaus theologisches Gewicht und ist nicht einfach identisch mit *πρῶτον*. Es handelt sich bei der Wandlung des Wassers in den Wein nicht einfach nur um das zahlenmäßig erste Zeichen in einer Kette von anderen (vgl. das *δεύτερον* 4, 54). *ἀρχήν* qualifiziert dieses erste Zeichen vielmehr zugleich als grundlegendes Zeichen (vgl. die betonte Stellung von *ταύτην*), insofern nämlich hier Jesus seine Herrlichkeit offenbart. Der Begriff *Doxa* fällt hier im Grundevangelium zum erstenmal. Erst an der Wende zur Passion begegnet dann *δοξασθῆναι* (11, 4; 13, 31f.). Und diese *Doxa* ist im 4. Evangelium ganz an das Kreuzgeschehen gebunden. Darin also besteht der grundlegende Charakter des ersten Zeichens, daß es schon die ganze Kreuzesherrlichkeit Jesu, nämlich die «Stunde» der

¹³⁷ K. L. Schmidt, Harnack-Ehrung 1921, 38, sieht in der Regel V. 10 die traditionelle Pointe der Perikope.

¹³⁸ Bultmann 85. Die Parenthese in V. 9 gehört dem Evangelisten an.

¹³⁹ K. L. Schmidt, a. a. O. 41; vgl. 7, 27f.; 8, 14; 9, 29f.; 19, 9.

¹⁴⁰ Cullmann, Urchristentum 71.

¹⁴¹ Vgl. S. 60ff.

Passion, in sich schließt. Jenes ἀρχήν korrespondiert somit dem τέλος des Kreuzes. Das τετέλεσθαι Jesu am Kreuz (19, 30) steht am Anfang des Wirkens Jesu in Kana schon in Kraft¹⁴².

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß Jesus sein erstes und grundlegendes Zeichen am dritten Tage wirkt. Der dritte Tag ist eine durchaus kerygmatische Zeitangabe. Am dritten Tage geschieht die Erweckung Jesu aus dem Tode. So wird Jesu Zeichenwirken auch durch diese kerygmatische Zeitangabe unter die Doxa des ans Kreuz erhöhten Christus gestellt¹⁴³. Jesus wirkt die Wandlung des Wassers in den Wein in der Kraft des dritten Tages.

(3) 2. Zeichen: Die Heilung des Sohnes des Königischen (4,46 bff.)

1. Literarkritik.

Im johanneischen Grundevangelium folgte dieses zweite Zeichen unmittelbar dem ersten. In 2,12a liegt wohl die ursprüngliche Überleitung vor¹⁴⁴. Nur so läßt sich die Existenz von 2,12 befriedigend erklären. Die Fernheilung geschieht also nicht von Kana aus. Jesus vollzieht sie vielmehr *auf dem Wege* nach Kapernaum. In Kapernaum selber kann sie nicht gut angesetzt werden, da dann ἐχθές V.52 und καταβαίνειν (V.47. 49.51), das jedenfalls in 2,12 wegen der tieferen Lage Kapernaums am See (im Vergleich zu Kana) gebraucht wird, fehlt am Platz stünden. Zu einer Fernheilung in Kapernaum paßt auch nicht die Erforschung der Stunde durch den Vater V.52. – 2,12a dürfte im Grundevangelium lediglich besagt haben, daß sich Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern *auf den Weg nach Kapernaum* machte (κατέβαινεν)¹⁴⁵. Der Königische wäre ihm entgegengezogen. – In 4,47 möchte man auf den ersten Blick die Worte «als er hörte, daß Jesus aus Judäa nach Galiläa

¹⁴² Jenes δεύτερον in 4,54 darf also nicht dazu verführen, ἀρχήν lediglich im Sinne von πρῶτον zu interpretieren. Und wenn das Zeichen 4,46b–54 vom Evangelisten als numerisch zweites gezählt wird, so geschieht das wohl nicht in der Absicht, die Zeichen Jesu vom ersten bis zum siebten zu numerieren, sondern um das zweite galiläische Zeichen eng mit dem ersten zusammenzurücken. Neben den dritten Tag tritt die siebte Stunde, neben die Wandlung des Wassers in den Wein die Heilung zum Leben in der Macht des Auferstandenen.

¹⁴³ So richtig Dodd 300. Das johanneische Itinerar und die johanneische Chronologie sind grundsätzlich kerygmatisch orientiert; vgl. hierzu auch unten S.173f.

¹⁴⁴ Vgl. S. 27.

¹⁴⁵ Vgl. S. 27.

gekommen sei» ausscheiden. Denn beziehen sie sich nicht auf die dem Grundevangelium nicht angehörige Jerusalemreise Jesu 2, 13–4, 45? Doch ist die Ausscheidung nicht gefordert, wenn man nur V. 47 a auf die vor dem ersten Zeichen Jesu liegende Reise nach Galiläa bezieht. Dasselbe gilt dann auch für V. 54 b. – Weitere literarkritische Eingriffe in die Perikope im Sinne der Entstehungsgeschichte des Evangeliums sind nicht zu rechtfertigen¹⁴⁶.

2. Darstellung.

Den Charakter der johanneischen Variante der synoptischen Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum bekommt man am besten von V. 48 her in den Griff. Völlig überraschend wirft Jesus hier dem königlichen Beamten, der doch soeben bewiesen hat, daß er glaubt, ohne gesehen zu haben, vor, er wolle nicht glauben, ohne Zeichen und Wunder zu sehen. Das scheint sehr widerspruchsvoll. Und so kann der Königische in V. 49 seine Bitte nur noch einmal wiederholen, worauf ihm Jesus in V. 50 dann nachgibt mit den Worten: «Geh hin, dein Sohn lebt.» Vielsagend fügt der Evangelist hinzu: «Der Mann glaubte dem Worte, das Jesus zu ihm gesprochen hatte und ging hin.» – E. Schweizer¹⁴⁷ zeigt in der Analyse dieser Perikope, daß der Evangelist den von Stufe zu Stufe wachsenden Glauben schildert. Glaube, Zeichen und Person Jesu sollen ins rechte Verhältnis zueinander gesetzt werden. Der Glaube des Königischen wird zunächst in V. 48 abgewertet. Denn er ist ein auf Zeichen gerichteter Glaube, sucht aber nicht die Person Jesu und die in ihr dargebotene Lebensgabe. Der Glaube des Königischen steht damit grundsätzlich auf der Ebene des jüdischen Legitimationsglaubens. Er ist also ein typischer Jude in seinem Verhalten. Er muß nun lernen, dem *Worte* Jesu zu glauben (V. 50). Und er wagt es. Dieses Glauben ohne zu sehen (vgl. 20, 29!) findet dann freilich seine Erfüllung darin, daß ihm das sehende Erkennen hinzugeschenkt wird, indem der Glaube auf das Wort Jesu hin bestätigt wird (V. 53). Sein Sohn lebt. Der dreimaligen Abstufung von «glauben» entspricht das dreimalige «er lebt» (V. 50. 51. 53). Um die siebte Stunde verläßt ihn das Fieber. Gewiß haben wir es hier wiederum mit einer

¹⁴⁶ Zu kritischen Operationen gibt ja vor allem das widerspruchsvolle Verhältnis von V. 48 zu V. 47 Anlaß. Die diesbezügliche Analyse betrifft die vom Evangelisten verwertete Tradition, dagegen nicht die uns interessierende Entstehungsgeschichte des Evangeliums unter ein- und derselben Hand. Wer V. 48 f. ausscheidet, zerstört damit den *johanneischen* Charakter der Perikope.

¹⁴⁷ EvTh 12 (1951/52) 64.

kerygmatischen Zeitangabe zu tun. Die Sieben ist das Symbol des Auf-
erstandenen¹⁴⁸.

Handelt es sich also um die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Legitimationsglauben und liegt hier das johanneische Anliegen der Perikope, so ist ferner klar, daß erst der 4. Evangelist aus dem synoptischen heidnischen Hauptmann einen jüdisch-herodianischen Königschen gemacht hat. So war für ihn auch das Wort des Hauptmanns über den unbedingten Gehorsam seiner Untergebenen (Mt. 8,9; Lk. 7,8) nicht mehr brauchbar. – An dieser Perikope läßt sich außerordentlich gut die souveräne Freiheit zeigen, in der der Evangelist mit seiner Tradition umgeht. Denn es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß er derjenige ist, der in die Gestalt der traditionellen Perikope so tief eingreift.

(4) 3. Zeichen: Die Speisung der 5000 (6,1ff.)

1. Literarkritik.

Daß die Passa-Gliederungsformel in 6,4 erst dem Passarahmen zugehört, sagten wir bereits¹⁴⁹. – Jeder weitere literarkritische Eingriff in die Perikope 6,1ff. zerstört ihre johanneische Linienführung und betrifft daher nicht mehr die uns interessierende Entstehungsgeschichte des Evangeliums unter der Hand ein und derselben Person¹⁵⁰.

2. Darstellung.

Mit *μετὰ ταῦτα* schließt der Evangelist an das vorangehende Zeichen an. Jesus begibt sich mit seinen Jüngern auf das Kapernaum gegenüberliegende Ufer des galiläischen Sees. Dort besteigt er «den Berg», den Berg seiner Königsherrschaft. Dieses sein königliches Handeln in der Speisung

¹⁴⁸ Vgl. hierzu oben Anm. 142.

¹⁴⁹ Vgl. S. 29.

¹⁵⁰ Weitere im Text vorliegende Spannungen und Widersprüche tragen nur für die Analyse der Tradition, aus der der Evangelist schöpft, etwas ein. Das gilt vor allem für das Verhältnis von V.3 zu V.15. Denn *παλιν* (V.15) wäre ja eigentlich nur dann motiviert, wenn vorher gesagt worden wäre, daß Jesus vom Berge herabgestiegen ist. Dem Evangelisten ist offenbar diese Unebenheit nicht bewußt geworden (Bultmann 156,4). Ihm liegt nur daran, die Speisungsperikope durch die Angabe zu rahmen, daß Jesus auf den Berg steigt, um so sein *königliches* Handeln zum Ausdruck zu bringen. – Man hat ferner am Jüngerdialog Anstoß genommen. Wie kommt es, daß nach V.7 in V.8 nicht *ἄλλος* statt *εἷς* gelesen wird? Wellhausen (28) konstruiert darum als ursprünglichen Text: «Da nun Jesus die Augen aufhub und gewahr wurde, daß viel Volks zu ihm kam, sprach er: woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen? Einer seiner Jünger sagte zu ihm: es ist ein Knabe hier

der 5000 mißversteht das Volk im Sinne eines nur allzu menschlichen Messianismus, indem es Jesus gewaltsam wegführen und zu seinem König machen will.

Im Vergleich mit den Synoptikern (Mk. 6, 31–44 parr.) erzählt der 4. Evangelist in starker Zuspitzung auf das Verhältnis des Zeichens zur Person Jesu. Um der Zeichen willen folgt das Volk (V. 2). Um des Zeichens willen will es ihn zu seinem messianischen König machen. Das Zeichen aber gibt Jesus nicht um des Zeichens willen, sondern um seines willen. Er will sich selbst dem Volk in dem Zeichen schenken. Und so erscheint er, im Gegensatz zu den Synoptikern, in einzigartiger Weise als der königlich Handelnde. *Er* erhebt seine Augen und sieht, daß viel Volks zu ihm kommt (V. 5). Er stellt an Philippus die Frage: «Wo sollen wir Brot kaufen?» (V. 5) – nicht die Jünger weisen Jesus auf das hungernde Volk. Er stellt diese Frage, «um ihn auf die Probe zu stellen» (V. 6), d. h. mit der geheimen Frage an Philippus, ob dieser erkenne, daß er, Jesus, die Speise des Lebens ist. Denn er, Jesus (αὐτός), wußte wohl, was er tun wollte (V. 6). Auf der anderen Seite wird, im Kontrast hierzu, die Verlegenheit der Jünger betont (V. 7. 9). 200 Denare reichen nicht aus – nach Mk. 6, 37 reichen sie aus! – Bei dieser Konzentration auf das Handeln Jesu interessiert den Evangelisten nicht die Begründung und Vorbereitung der Speisung, wie sie die Synoptiker schildern¹⁵¹.

Bei aller Verwandtschaft mit dem synoptischen Bericht, vorzüglich Mk., ist auch der Kern der Speisungsgeschichte (V. 7–13) in seiner Reduktion auf – man möchte sagen – das faktische Daß des Geschehens johanneisch. Es geht dem Evangelisten ja um die Beziehung des Zeichens zur Person Jesu, nicht um das Zeichen als solches. So hören wir, im Vergleich mit Markus, nichts davon, daß er dem Volk befahl, sich «nach Tischgesellschaften» «in Gruppen zu hundert und zu fünfzig» zu lagern, daß er «zum Himmel aufblickt», daß er den Jüngern die Brote gibt, «damit sie ihnen vorlegten» usw.

Daß bei der Speisung auch irgendwie das letzte Mahl Jesu im Hinter-

usw.» Wellhausens Argumentation ist insofern nicht ganz stichhaltig, als εἰς im 4. Evangelium in die Bedeutung von τις, ja ἕτερος (vgl. 1, 41; 20, 12) übergeht. Jedenfalls wird mit dem Ausscheiden von V. 6 und V. 7 dem johanneischen Charakter der Perikope Abbruch getan.

¹⁵¹ Vgl. Markus: Begründung der Überfahrt mit der Erholung der Jünger vor dem Volk (6, 31); die Betonung, daß der Ort öde war (6, 31. 32. 35); das Erbarmen Jesu mit dem Volk (6, 34); die vorgerückte Zeit und die Bitte der Jünger, das Volk zu entlassen (6, 35f.).

grund steht, sollte man nicht bestreiten. Daß das Dankgebet und das Austeilen des Brotes jüdischer Sitte entspricht, ist durchaus richtig¹⁵², beweist aber nicht, daß in der Speisungsgeschichte kein Bezug auf die Eucharistie vorliegt. An diese erinnert vor allem V.11: «Jesus nahm (ἐλάβεν) die Brote und dankte (εὐχαριστήσας) und gab (διέδωκεν) sie den Lagernden. Die Analyse der Komposition des Grundevangeliums wird zeigen, daß die Perikope tatsächlich solch eucharistischen Hintergrund hat¹⁵³.

(5) 4. Zeichen: Der Seewandel (6,16ff.)

1. Literarkritik.

Es scheint zwar zunächst so, als habe das Zeichen vom Seewandel mit der wunderbaren Landung V.21 abgeschlossen, als dienten die folgenden Verse nur dazu, die Situation für die folgende Brotrede zu gewinnen. Der Schein trügt. Das Grundevangelium kennt die Brotrede noch nicht. Diese setzt vielmehr erst sekundär mit V.28 ein. Die vorangehende Erzählung wird deutlich in V.27 durch eine Paränese abgeschlossen. Die Exegese wird zeigen, daß V.22–27 sachlich den Abschluß der Perikope vom Seewandel bilden.

Nun sind freilich V.22ff. eine literarische crux¹⁵⁴. Man stolpert vor allem über das «Satzungeheuer» V.22. Der ganze Abschnitt ist überhaupt verworren und unverständlich. Die literarische Analyse hat bei den sicher ursprünglichen Bestandteilen des Textes in V.22ff. einzusetzen. Zu diesen müssen V.24ff. gehören. Denn ζητεῖν V.26 nimmt das gleiche Wort aus V.24 auf. ὅτε οὖν zu Beginn von V.24 ist charakteristisch johanneisch. In V.25 darf man πέραν τῆς θαλάσσης (= Kapernaum) nach der Angabe in V.24, daß das Volk nach Kapernaum kam und dort Jesus suchte, kaum beanstanden¹⁵⁵. Daß man Jesus am *jenseitigen* Ufer, d.h. in Kapernaum, findet, wird im Sinne der Pointe der Erzählung durch diese Worte unterstrichen. Gehört V.24 zum ursprünglichen Text, dann

¹⁵² Bultmann 157, 5.

¹⁵³ Vgl. unten S. 60 ff.

¹⁵⁴ Wellhausen 29 setzt V.22–25 ganz und gar auf Konto der Redaktion. Schwartz 1908, 503, hält V.23f. für eine «geschmacklose Erfindung» und darum für sekundär. Spitta 142 sucht den Text durch Aushebung von V.22b (καὶ ὅτι κτλ.) zu bessern. Nach Bultmann 160 hätte der Evangelist seine Vorlage mißverstanden. Darum lasse er Schiffe als deus ex machina kommen, die die Menge nach Kapernaum hinüberbringen. Doch ist die Argumentation Bultmanns sehr gekünstelt. Unsere Analyse verdankt Wesentliches Hirsch, Studien 58f.

¹⁵⁵ Gegen Schwartz 1908, 503; Hirsch, Studien 58f.

auch der Grundbestand von V. 23 mit der Angabe, daß die Schiffe, in die das Volk steigt (V. 24), aus Tiberias kommen. Lediglich der nachhinkende genitivus absolutus ist in V. 23 mit D69pc a e sy^{sc} zu streichen. Man bekommt nun einen glatten johanneischen Text, wenn man V. 22 mit Ausnahme des eigentümlich voranstehenden *τῇ ἐπαύριον* streicht und am Anfang von V. 23 *ἄλλα* entfernt. Ein Glossator suchte in V. 22 die Situation näher zu beschreiben. Dabei bezog er *πέραν τῆς θαλάσσης* vom Standpunkt 6,1 her gegen V. 17 und 25 auf das Ostufer des Sees¹⁵⁶.

Im Kern der Perikope V. 16–21 hat man V. 17a und V. 18 angefochten. V. 17a sei ein Zusatz nach den Synoptikern (Mk. 6,45), der die Angabe V. 17b unverständlich mache¹⁵⁷. Indes wird man kaum einen Widerspruch zwischen V. 17a und 17b konstruieren dürfen. Während V. 17a auf den traditionellen Bericht zurückgeht, wird V. 17b vom Evangelisten formuliert, dem das Folgende schon vorschwebt und dem das Wunder des Wandels Jesu über den See die Pointe ist¹⁵⁸. – V. 18 hat man mit dem Argument ausgeschieden, daß die Stillung des Sturmes nachher ja gar nicht erzählt werde¹⁵⁹. Indes hat der Vers eine ganz bestimmte Funktion in der Erzählung, wie gleich noch gezeigt werden muß. Die für die Ausscheidung beigebrachten stilistischen Argumente sind keineswegs durchschlagend¹⁶⁰.

2. Darstellung.

Eigentümlich johanneisch ist der Abschluß der Erzählung V. 23ff. Der Evangelist lenkt seine Leser hier auf eine Frage, um die es ihm in seiner Zeichenkomposition immer wieder geht. Er will sie zur rechten Erkenntnis der Beziehung des Zeichens zur Person Jesu leiten. Zur rechten Erkenntnis ist der noch nicht gelangt, dessen Blick auf das Zeichen als solches geheftet bleibt: «Rabbi, wann bist du hierher gekommen»? (V. 25). In diesem «Wann» liegt ja die Frage nach dem «Wie» eingeschlossen. Das Volk weiß, Jesu Ankunft kann sich nur auf wunderbare Weise vollzogen haben. Jesu Antwort V. 26 weist vom Zeichen weg. Es

¹⁵⁶ V. 22 ist eine Randglosse, die von einem Abschreiber als Parenthese in den Text eingeschaltet wurde. Um den Zusammenstoß von ἀπὲρθεν und ἦλθεν zu vermeiden, stellte er ein ἄλλα (nicht ἀλλὰ!) zwischen beide Verben.

¹⁵⁷ Spitta 140.

¹⁵⁸ Bultmann 159.

¹⁵⁹ Wellhausen 29; Bultmann 159,1.

¹⁶⁰ τε im 4. Evangelium abgesehen von 2,15 auch in 4,42. Der genitivus absolutus ist zwar bei Johannes seltener, aber nicht unbekannt.

kommt darauf an, den Herrn selber als sich in und durch das Zeichen schenkend zu erfassen. Und eben dieses rechte Suchen spricht nun Jesus indikativisch dem im Mißverständnis befangenen Volk zu: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.» Und auf diesem Indikativ steht in V.27 der Imperativ: «Mühet euch nicht um die Speise, die vergeht, sondern um die Speise, die ins ewige Leben bleibt, welche der Sohn des Menschen euch geben wird; denn diesen hat Gott, der Vater, beglaubigt.» V.27 bildet also den Abschluß der Perikope. Das ist nie recht erkannt worden. Mit der folgenden Lebensbrotrede haben V.26f. zunächst rein gar nichts zu tun. Erst recht liegt hier nicht der redaktionelle Versuch des Evangelisten vor, die Lebensbrotrede mit der Speisungsgeschichte zu verknüpfen¹⁶¹.

Unabhängig von diesem Abschluß der Perikope in V.23–27 behält das Wunder des Wandels Jesu über den See V.16–21 sein eigenes Gewicht. Dieser Kern der Perikope ist von der Passion und Ostern her gestaltet. Der, der hier so wunderbar über den See schreitet, ist im Grunde niemand anders als der auferstandene Herr. Vor ihm als «vor dem epiphan werdenden Göttlichen» erschrecken die Jünger¹⁶². Den Auferstandenen vermögen sie nicht zu sich ins Schiff zu nehmen, vielmehr nimmt er sie wunderbar an Land – ehe sie sich's versehen. Der Auferstandene, dessen Abglanz über dem Zeugnis dieser Perikope liegt, ist indes kein anderer als der durch das Kreuz Hindurchgeschrittene. Den Kreuzesweg betritt er ganz allein. Mit einem betonten *αὐτὸς μόνος* schließt die Speisungsgeschichte (6,15)¹⁶³. Es ist Abend, heißt es dann in V.16. Und über die Synoptiker hinaus hebt der Evangelist nun nochmals bedeutsam heraus: «Und es war schon finster geworden¹⁶⁴, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen» (V.17b). Das ist ohne allen Zweifel ganz bewußt aus der Perspektive der Kreuzesnacht gesprochen. Die Jünger sind verlassen. Und in diesem Zusammenhang ist auch der oft angefochtene V.18 fest verankert: «Und der See wurde aufgewühlt, da ein heftiger Wind wehte.» – Kreuz und Auferstehung sind die formschaffende Kraft dieser Perikope.

Damit haben wir die galiläischen Zeichen durchschritten und wenden uns den jerusalemischen zu.

¹⁶¹ Gegen Bultmann 161.

¹⁶² Bultmann 159.

¹⁶³ Vgl. Mk. 6,47.

¹⁶⁴ 'Aleph und D lesen dafür vielleicht noch ursprünglicher: «Es überkam sie aber die Finsternis.»

II. JESU WIRKEN IN JERUSALEM

(6) Eingang: Jesu Reise nach Jerusalem (7,2ff.)

1. Literarkritik.

Mit Recht hält Wellhausen¹⁶⁵ 7,2ff. für grundlegend in der literarischen Kritik des 4. Evangeliums. Wenn wir diese die Komposition von Kap. 7 fundamentierenden Verse heraus schneiden, so hat das tiefgreifende Konsequenzen. Die Komposition von Kap. 7 bricht in sich zusammen. Diesem Abbau im einzelnen nachzugehen und ihn zu begründen, bleibt Aufgabe an einem späteren Ort¹⁶⁶. Hier genügen einige Hinweise.

Die Imperfakta in V. 1 weisen auf einen längeren galiläischen Aufenthalt Jesu, von dem der Evangelist nichts berichtet¹⁶⁷. Schon das klingt verdächtig. Begründet wird zudem dieser galiläische Aufenthalt mit der Mordabsicht der Juden, wobei der Evangelist offensichtlich auf 5,17–19 zurückblickt, mithin auf Verse, die dem Grundevangelium nicht zugehört haben¹⁶⁸. So wird man V. 1 ausscheiden dürfen. Dafür spricht nun aber auch, daß er V. 3–5 widerspricht, wonach Jesus bisher wohl in aller Verborgenheit in Galiläa gewirkt hat, aber nicht, wie V. 1 besagt, in Judäa. – Das Subjekt in V. 3 *οἱ μαθηταὶ σου* befremdet¹⁶⁹. Hat Jesus bisher noch nicht in Judäa gewirkt, so hat er dort auch keine Jünger. Mit diesem Subjekt stimmt der Evangelist also nachträglich auf das vorangehende Jerusalemwirken Jesu im Passaeuangelium ab. Im Grundevangelium ist das Subjekt zu *θεωρεῖσθαι* entweder unbestimmt¹⁷⁰ oder aber, gemäß V. 4.7., «die Welt».

7,2ff. kennen also ursprünglich nur ein galiläisches Wirken Jesu, das nunmehr abgelöst werden soll durch eine Jerusalemer Tätigkeit¹⁷¹. Im Grundevangelium liegt der einzig mögliche Ort für dieses Stück hinter den vier galiläischen Zeichen¹⁷². Anlaß zum Wechsel Jesu von Galiläa

¹⁶⁵ 34. – Goguel, Introduction II, 411ff., findet in 7,1ff. einen ersten und wichtigen Bestandteil seiner Quelle.

¹⁶⁶ S. 98 ff.

¹⁶⁷ Kap. 5 steht ursprünglich vor Kap. 7, vgl. oben Anm. 30.

¹⁶⁸ S. 103 f.

¹⁶⁹ Wellhausen 34; Schwartz 1908, 117; Bultmann 218, 9.

¹⁷⁰ So Wellhausen.

¹⁷¹ *μεταβῆθαι* V. 3 denkt wohl überhaupt an eine Übersiedlung nach Jerusalem (Bauer 107).

¹⁷² Strathmann, NTD 4, 97f., möchte 5,2–47 zwischen 7,13 und 15 rücken. Sehr einleuchtend ist dieser Vorschlag freilich nicht.

nach Jerusalem gibt das Laubhüttenfest. Die Laubhütten-Gliederungsformel gehört also schon dem Grundevangelium an. Dieses kennt somit zwei Gliederungsformeln, eine Laubhütten- und eine Passaformel (11,55). Laubhütten- und Passafest sind die beiden Wendepunkte im Wirken Jesu nach der Darstellung des Grundevangeliums.

Für die ursprüngliche Zugehörigkeit von 7,2ff. zum Grundevangelium spricht aber auch die Parallelität zu 2,1–11¹⁷³. Hier und dort ergeht an Jesus eine Aufforderung, die er unter Hinweis darauf, daß seine Stunde (ὥρα 2,4; καιρός 7,6.8) noch nicht gekommen sei, ablehnt, um dann doch zu seiner Stunde zu handeln. Nur hier und in 2,12 werden Jesu Brüder genannt.

V.11–13 gehören nicht mehr zum Grundevangelium. Sie sind wohl analog 11,55ff. formuliert und setzen voraus, daß man Jesus überall kennt, daß er schon in Judäa gewirkt hat. – 7,2–10 leiteten also im Grundevangelium das Jerusalemer Zeichenwirken Jesu ein.

2. Darstellung.

Angesichts des bevorstehenden Laubhüttenfestes fordern seine Brüder in falschem Messianismus Jesus auf, nun doch das obscure Galiläa zu verlassen und vor die Öffentlichkeit Jerusalems zu treten. Sie sind von Jesu ἔργα¹⁷⁴ – gemeint sind seine Zeichen – sehr beeindruckt. Aber in diesem nur allzu menschlichen Mißverständnis der «Werke» Jesu zeigt sich ihr Unglaube. Als solche sind seine Wunder eben nicht Legitimation seines Anspruchs. So weist er das Ansinnen seiner Brüder ab mit dem Hinweis auf seinen καιρός. Seine Stunde ist nicht der καιρός der Welt, die über ihre Zeit verfügt. Das trägt ihm den Haß der Welt ein. Das kategorische οὐκ ἀναβαίνω (V.8)¹⁷⁵ entspricht dem, daß der Sohn nichts von sich aus tut und auch nicht nach dem Willen der Welt. Und daß Jesus dann doch, wenn auch in aller Verborgenheit – gleichsam in der Verhüllung des Kreuzes – im Widerspruch zu V.8 nach Jerusalem zum Fest geht, demonstriert nur noch einmal dieses Gesetz seines Handelns.

¹⁷³ Bultmann 217.

¹⁷⁴ Der Begriff ἔργον, der sehr häufig vom 4. Evangelisten verwendet wird, erscheint im Grundevangelium nur 7,3.7; 9,3.

¹⁷⁵ Es ist eine Erleichterung, wenn mehrere Zeugen statt οὐκ ein οὐπω lesen.

(7) 5. Zeichen: Die Heilung des Lahmen (5,2ff.)

1. Literarkritik.

Die Erzählung verläuft in zwei Abschnitten (V.2–9a, 9b–16), die wohl nicht aus einem Guß sind. Wir wenden uns zunächst der ersten Hälfte V.2–9a zu. – V.1 scheidet gemäß unserer Analyse von 7,2–10 aus. Er ist erst später an die Stelle von 7,2–10 gerückt. Im Grundevangelium gehen 7,2–10 der Heilung in Kap. 5 unmittelbar voran. – V.2 zeichnet die örtliche Situation. Nach J. Jeremias¹⁷⁶ hat der ursprüngliche Text gelautet: «In Jerusalem ist aber am Schaftich eine Stätte, die auf hebräisch Bethesda genannt wird, mit 5 Hallen.» Bethesda heißt also nicht der Name des Teiches, sondern eine an diesem gelegene Stätte. Das ἔστιν könnte anzeigen, daß Jerusalem zur Zeit des Grundevangeliums noch nicht zerstört ist¹⁷⁷. – Die letzten Worte von V.3 und der ganze V.4 fehlen in den besten Handschriften und sind wohl Glosse, die die in V.7 vorausgesetzte heilkräftige Bewegung des Wassers erklären soll¹⁷⁸.

In V.9b–16, der zweiten Hälfte der Perikope, wird mit der Heilung ein Sabbatstreit verbunden. Daß diese Verknüpfung sekundär ist, wird schon daraus ersichtlich, daß die Zeitangabe V.9b, wie in 9,14, nachhinkt. In der Heilung selber deutet noch nichts auf solchen Sabbatstreit hin¹⁷⁹. Die Erzählung hat im Grundevangelium also zunächst wohl nur V.2–3b, 5–9a umfaßt. Doch muß der Sabbatkonflikt V.9b–16 noch auf der Stufe des Grundevangeliums hinzugewachsen sein, was an anderer Stelle zu zeigen ist¹⁸⁰. – Mit V.16 ist der Abschluß der Perikope erreicht. Der Zusatz «und suchten ihn zu töten»¹⁸¹ will V.18 motivieren, ist aber keinesfalls ursprünglich. Jesu Wirken in Jerusalem hebt nach der Darstellung des Grundevangeliums gerade erst an. Noch will man Jesus nicht

¹⁷⁶ Die Wiederentdeckung von Bethesda, 1949, 5ff.

¹⁷⁷ Vorsichtiger Jeremias, a.a.O. 9, der mit allem Vorbehalt aus dem ἔστιν schließen möchte, daß die Hallen bzw. ihre Ruinen die Stürme der Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. überdauert haben; vgl. unten S.172f.

¹⁷⁸ Zwischen V.7 und V.8 darf man keine Unstimmigkeit konstruieren wollen. Wellhausen 24 meint aus V.7 entnehmen zu dürfen, daß der Kranke gar nicht auf einem κρᾶββατος getragen werde, sondern selber gehen könne, «wenngleich nicht schnell genug, um zuerst zu kommen». Dazu passe Jesu Aufforderung V.8 nicht.

¹⁷⁹ Strathmann, NTD 4, 101 versteht freilich die Aufforderung Jesu, die mit Mk.2,9 wörtlich übereinstimmt, schon im Hinblick auf den Sabbat. Jesus breche den Sabbat.

¹⁸⁰ S.63 f.

¹⁸¹ R | Θ pm | e | f | q.

töten, man lernt ihn in Jerusalem gerade erst überhaupt kennen (vgl. V. 13 und 7, 10).

2. Darstellung.

Jesus findet in Bethesda am Schafteich einen Menschen, der 38 Jahre gelähmt ist, wie man aus V. 7 entnehmen darf. Auf die Frage Jesu V. 6, ob er gesund werden möchte, entgegnet er mit dem erschütternden Hinweis, daß er keinen Menschen habe, der ihn in den Teich bringe, wenn das Wasser darin bewegt werde. Darauf spricht Jesus zu ihm, genau wie zu dem Gichtbrüchigen in Mk. 2, 1 ff.: «Steh auf, hebe dein Bett auf und geh umher!» (V. 8).

Die Pointe der Perikope liegt darin, daß Jesus Christus an die Stelle des sich heilend bewegenden Wassers tritt¹⁸². Er ist der wahre Ort der Barmherzigkeit (= Bethesda)¹⁸³. Seine Barmherzigkeit wird den Menschen zuteil in der Taufe. Die Frage Jesu in V. 6: «Willst du gesund werden?» wird erst voll verständlich auf dem Hintergrund der Tauf liturgie, in der der Täufling vor die Glaubensfrage gestellt wird (vgl. Act. 8, 37)¹⁸⁴. Für solche Deutung auf die Taufe spricht auch die Parallelperikope Kap. 9¹⁸⁵.

Der Evangelist erweiterte die Erzählung sehr bald um den Sabbatstreit (V. 9b–16). Die Hinzufügung hat den Sinn, zu zeigen, wie die Judentum durch das Zeichen Jesu provoziert wird. Schließlich wird man über Jesus das Todesurteil fällen. Aber hier am Anfang der Auseinandersetzung ist zunächst nur von Verfolgung die Rede.

(8) 6. Zeichen: Die Heilung des Blindgeborenen (9, 1ff.)

1. Literarkritik.

Mit καὶ παράγων (9, 1) schließt der Evangelist an das vorangehende Zeichen an¹⁸⁶. Auch diese Erzählung verläuft in zwei Hälften (V. 1–7. 8 ff.), die nicht aus einem Guß sind. Die Perikope reicht wohl zunächst nur bis

¹⁸² Cullmann, Urchristentum 87f.

¹⁸³ Dafür, daß der Name des Ortes dem Evangelisten wichtig ist, spricht die im analogen Fall Kap. 9 gegebene christologische Erklärung.

¹⁸⁴ Cullmann, Urchristentum 88, weist auch auf die in dem jüngeren Abschnitt V. 14–16 vollzogene Verbindung von Heilung und Sündenvergebung hin. Die Sündenvergebung im Zusammenhang mit einem Wasserwunder weise auf die Taufe hin.

¹⁸⁵ Vgl. auch das Zeugnis der alten Kirche (Cullmann, a. a. O. 86f.).

¹⁸⁶ Findet die Blindenheilung auch in Bethesda statt?

V.7. Der Sabbatstreit wird nachträglich – aber wohl noch auf der Stufe des Grundevangeliums – angehängt¹⁸⁷. Das zeigt auch hier, wie in 5,9b, die nachhinkende Zeitangabe V.14: «Es war aber Sabbat an dem Tage, wo Jesus den Teig machte und ihm die Augen auftrat.»

Man mag wohl fragen, wie von eigener Schuld bei einem Blindgeborenen die Rede sein kann: «Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist?» (V.2). Fest steht jedenfalls laut V.2, daß er blind geboren ist. Daher kann ἐκ γεννητῆς in V.1 nicht beanstandet werden¹⁸⁸. – Literarkritisch zu beleuchten sind dagegen V.4f.¹⁸⁹. Die Worte Jesu in 9,4f. sind seinen Worten in 11,9f. ganz parallel gelagert. Über sie ist auch darum nur ein gemeinsames Urteil möglich. 11,9f. haben aber dem Grundevangelium nicht zugehört¹⁹⁰. Das hat entsprechende Konsequenzen in der Beurteilung von 9,4f. Die beiden Verse sind dann gleichfalls für das Grundevangelium auszuschneiden. Auch das Verhältnis, in dem beide Verse zueinander stehen, ist problematisch. Der Sinn von V.4 ist klar: Die Zeit des Wirkens Jesu ist begrenzt. Er muß die ihm vom Vater gegebene Zeit ausnutzen. In V.5 aber ist «Licht» nicht das irdische Tageslicht, sondern das Licht der religiösen Erkenntnis. Solange Jesus in der Welt ist, ist er das Licht der Welt. Auch dieser Spruch hat die Begrenztheit des Wirkens Jesu im Auge, jetzt aber im Hinblick auf die Welt. Solange es Tag ist, müssen die Werke Gottes in dem Wirken des Sohnes offenbar werden.

Innerhalb von V.8–41 sind V.17–23 auszuheben¹⁹¹. V.24–39 schließen mit ἐφώνησαν... ἐκ δευτέρου unmittelbar an V.8–16 an, ohne daß V.17–23 vorausgesetzt werden. Im einzelnen darf man für die Ausschaltung folgende Gründe geltend machen: 1. In V.24ff. sind wieder die Pharisäer Subjekt (vgl. V.13.15.16) und nicht die Juden von V.18; 2. in V.24 wird das Urteil der Pharisäer aus V.16 aufgenommen und dem Geheilten vorgelegt: Dieser Mensch ist ein Sünder; 3. die Berufung auf das Mosegesetz V.28f. weist auf V.16 zurück; 4. ἐκ δευτέρου in V.24 steht im Widerspruch zu πάλιν V.17.

¹⁸⁷ Vgl. S.63 f.

¹⁸⁸ Gegen Spitta 199 ff., wonach Kap.9 ursprünglich von einem Blindgewordenen handle. In ἀναβλέπειν ist die Bedeutung des ἀνα = «wieder» nicht mehr wirksam (vgl. Bultmann 253,7).

¹⁸⁹ Am besten bezeugt ist ἡμᾶς zu Beginn des Verses, und με nach πέμψαντος, mithin der Text von B D Or. An das με schließt V.5 an.

¹⁹⁰ Vgl. S.57.

¹⁹¹ Spitta 201 ff.; vgl. jedoch unten Anm. 194 a.

Abgesehen von dieser Einschaltung, die sich entstehungsgeschichtlich nicht mehr genau bestimmen läßt, dürften V.8–41 eine literarische Einheit sein. Wir wollen sie im folgenden kurz zur Darstellung bringen. – In einem ersten Abschnitt (V.8–16) wird das Verwundern der Nachbarn angesichts der Heilung beschrieben. Sie fragen den Geheilten aus und führen ihn vor die Pharisäer, die ihn einem Verhör unterziehen und an Jesu Sabbattat Anstoß nehmen¹⁹². V.16 schließt diesen ersten Abschnitt deutlich ab: Es kommt zum Schisma. – Ein zweiter Abschnitt umfaßt V.24–34. Die Fronten haben sich verschärft. Ein zweites Verhör findet statt, diesmal vor der radikalen Gruppe der Pharisäer – die *ἄλλοι* von V.16 werden nicht mehr genannt. Dem Wissen der Pharisäer setzt der Geheilte sein Wissen entgegen: «Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist» (V.24; vgl. V.29) – «Wir wissen, daß Gott nicht auf Sünder hört...» (V.31). Der Geheilte wird zum vollmächtigen Zeugen Jesu (V.33): «Wenn dieser nicht von Gott her wäre, vermöchte er nichts zu tun.» Seine Heilung «hat einfach als Tatsache eine siegende Gewalt»¹⁹³. Die Auseinandersetzung endet mit seiner Ausstoßung. – In einem dritten Abschnitt V.35–41 bekennt sich der Geheilte zum Menschensohn und zu Jesus als seinem Herrn. Darauf folgt, als Zielsatz des Ganzen, Jesu Wort V.39: «Um ein Gericht herbeizuführen, bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden.» Die ganze Perikope ist nur eine Illustration dieses Wortes. V.40f. ziehen sodann die scharfe Trennungslinie zwischen Jesus und den Pharisäern¹⁹⁴. Auf ihre Frage, ob auch sie blind seien, erhalten sie die überaus scharfe Antwort: «Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Nun ihr aber sagt: Wir sehen – eure Sünde bleibt.» Wie sie den Geheilten ausgestoßen haben, so weist Jesus nun die Pharisäer von sich. – Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß V.8–41 in ihrer Linienführung (mit Ausnahme von V.17–23) eine literarische Einheit bilden^{194a}.

¹⁹² Spitta 205f. scheidet V.14 ganz und in V.16 die Worte «denn er hält den Sabbat nicht» aus, da der Sabbat fortan keine Rolle spiele (vgl. auch Wellhausen 46). Aber die Sabbatheilung liefert doch den Grund für das Urteil der Pharisäer: Dieser ist ein sündiger Mensch.

¹⁹³ Brandt, Ewiges Wort 149.

¹⁹⁴ Wellhausen 46 bemerkt, man vermute nicht, daß die Pharisäer das Zwiegespräch belauscht haben. Aber mit dieser Feststellung lassen sich keine literarkritischen Operationen verbinden. Auf die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern läuft das ganze Stück hin.

^{194a} Ähnlich wie die Samariterin in Kap.4 wird der Blindgeborene Schritt für Schritt zu der Erkenntnis geführt, daß Jesus der Christus ist (Hoskyns 355f.):

Nach 9,41 vermißt man freilich einen Abschlusssatz. Unwillkürlich möchte man nach 10,19–21 greifen. Diese Verse stehen ja jetzt an einer unmöglichen Stelle. Hier wird zudem auf die Blindenheilung ausdrücklich Bezug genommen (V. 21 b), und mit Hinweis auf 9,16 (πάλη) wird in 10,19 von einem abermaligen Schisma der Juden berichtet. Und doch kann 10,19–21 kaum direkt an Kap. 9 angeschlossen werden. Vielmehr wird eine längere Rede oder Diskussion als der Wortwechsel in 9,39–41 in 10,19–21 vorausgesetzt¹⁹⁵. διὰ τοὺς λόγους τούτους und τὰ πάντα τὰ ῥήματα (10,21a) weisen auf eine ganze Redepartie. Subjekt des Schisma 10,19 sind außerdem die Juden und nicht, wie nach 9,40f. zu erwarten wäre, die Pharisäer. Die von 10,19–21 vorausgesetzte Rede kann natürlich nicht die vom guten Hirten (10,1–18) sein, sondern nur eine an späterem Ort¹⁹⁶ zu rekonstruierende Lichtrede, die jetzt durch die vom guten Hirten verdrängt ist und deren Fragmente über das ganze Evangelium verstreut sich finden. Am Ende dieser Lichtrede aber begegnet der Satz, der wohl ursprünglich gleich hinter 9,41 stand: «Dieses redete Jesus und ging hinweg und verbarg sich vor ihnen» (12,36b). Aus der Lichtrede, an deren Schluß 12,36b steht, ist er nicht motiviert, da das Sichverbergen sich nur in Beziehung auf Jesu Feinde, nicht aber auf das Volk 12,34 versteht¹⁹⁷. Die Lichtrede wurde wohl erst sekundär zwischen 9,41 und 12,36b eingeschoben und dann der ganze Komplex durch 10,19–21 abgeschlossen.

2. Darstellung.

V.8–41 sind im voranstehenden bereits genügend zur Darstellung gekommen. Hier brauchen nur noch V.1–3.6–7 berücksichtigt zu werden. – Offensichtlich gehören die beiden Heilungswunder Kap. 5 und Kap. 9 eng zusammen¹⁹⁸. Beidemale handelt es sich ja um ein Wunder an einem Teich. Dort tritt Jesus Christus an die Stelle des heilkräftigen Wassers, hier wird der Name Siloah durch das participium passivum ἀπεσταλμένος ebenso auf ihn gedeutet. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch diese Perikope auf dem Hintergrund der Taufe verstanden werden will.

«Ein Mensch mit Namen Jesus» (V. 11), «ein Prophet» (V. 17), «von Gott» (V. 33), «der Menschensohn» (V. 35 ff.) Diese offensichtlich bewußt durchgeführte Steigerung weist auf literarisch einheitliche Konzeption. Man wird daher V. 17 vielleicht doch für die ursprüngliche Fassung von V. 8–41 in Anspruch nehmen und nur V. 8–23 als Einlage betrachten.

¹⁹⁵ Bultmann 236f.

¹⁹⁶ S. 108 ff.

¹⁹⁷ Spitta 273.

¹⁹⁸ Zum Folgenden vgl. Cullmann, Urchristentum 99 ff.

Die Taufe wird ja schon früh als *φωτισμός* bezeichnet¹⁹⁹. Und den Doppeltakt des Auflegens von Teig und des Waschens im Teich Siloah darf man vielleicht in Analogie zum altchristlichen Taufbrauch stellen, in welchem Taufakt und Handauflegung unterschieden werden²⁰⁰. Den Kirchenvätern ist die Deutung auf die Taufe geläufig, und der Taufbrauch des Effata ist wohl aus der johanneischen Erzählung hervorgewachsen²⁰¹. – Jesus wirkt die Heilung des Blindgeborenen in der Absicht, daß die Werke Gottes an ihm offenbar werden (V.3). Sein Leiden steht darum nicht unter dem Gesetz des jüdischen Vergeltungsdogmas. Es dient vielmehr dem gleichen Zweck wie die Krankheit des Lazarus, «damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird» (11,4). Durch sein Zeichenwirken will Jesus im Grundevangelium als der Christus offenbar und bekannt werden.

(9) 7. Zeichen: Die Auferweckung des Lazarus (10,40ff.)

1. Literarkritik.

10,40–42 sind dem Grundevangelium zuzurechnen. Darauf läßt der Hinweis auf Jesu Zeichenwirken schließen. Das Volk muß das Zeugnis des Täufers als wahr bestätigen. Auch von der Lazarusperikope werden diese Verse vorausgesetzt, sofern sie das verspätete Eintreffen Jesu in Bethanien motivieren. – *πάλιν*²⁰² V.40 bezieht sich auf den Ort des Täuferwirkens 1,19ff. *τὸ πρῶτον* steht hier natürlich nicht im Sinne von «zuerst», «das erstemal», so daß an einen Wechsel der Taufstätten gedacht wäre (1,28; 3,23), sondern heißt einfach «früher» (vgl. 19,39)²⁰³.

Die bisherigen Analysen von 11,1–46 zeigen kein befriedigendes Ergebnis. Die zuletzt von Bultmann vorgelegte²⁰⁴ ist grundsätzlich auf die Erfassung der vom Evangelisten benutzten Zeichenquelle abgestellt und wird darum dem Ausgestaltungsprozeß, den die Perikope unter der Hand des Evangelisten erfahren hat, nicht gerecht.

V.1 gibt die Situation an: «Lazarus von Bethanien» ist krank. Bethanien wird als «Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha» charakteri-

¹⁹⁹ Belegstellen sind Hb.6,4; 10,32; Eph.1,18; Justin ap I 61.

²⁰⁰ Daß die umständliche Manipulation Jesu V.6 seine Handlung als Sabbatbruch erscheinen lassen soll, ist kaum die Meinung des Evangelisten.

²⁰¹ Cullmann, Urchristentum 101.

²⁰² Fehlt lediglich in *sys e*.

²⁰³ Einige Handschriften lesen sachlich richtig *τὸ πρότερον*.

²⁰⁴ 300 ff.

siert²⁰⁵. Daraus ist für die Analyse zu entnehmen: 1. Übereinstimmend mit 12,2 wird Lazarus nicht als leiblicher Bruder der beiden Schwestern vorgestellt. 2. Maria steht voran und ist offenbar wie in 12,2ff. die Hauptperson. – Da Lazarus in V.2 leiblicher Bruder der beiden Schwestern wird, ist V.2 auszuschneiden²⁰⁶. – Die beiden Schwestern senden zu Jesus mit der Botschaft V.3: «Herr, siehe, der, den du lieb hast, ist krank.» Auch aus diesem Vers dürfen wir für unsere Analyse ein Zweifaches entnehmen: 1. Lazarus steht im Mittelpunkt des Interesses, nicht die beiden Schwestern. Das Gespräch Jesu mit ihnen, vornehmlich das mit Martha, auf dem in der jetzigen Perikope das Hauptgewicht liegt, erwartet man nicht²⁰⁷. 2. Im Unterschied zu V.5 steht in V.3 *φιλεῖν* und nicht *ἀγαπᾶν*²⁰⁸. Sollte also V.5 sekundär sein? Daß dem in der Tat so ist, läßt sich mit drei Gründen belegen: 1. V.5 wirkt nach V.3 völlig überflüssig. Warum muß das noch einmal gesagt werden, daß Jesus Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb habe? Dies mußte der Evangelist in dem Augenblick betonen, als Lazarus nicht mehr im Mittelpunkt der Perikope stand. 2. Nicht Lazarus, sondern Martha und ihre Schwester werden als erster Gegenstand der Liebe Jesu genannt. 3. Die Reihenfolge «Martha und ihre Schwester» spricht gegen die Ursprünglichkeit des Verses im Grundevangelium. Der ganze V.5 ist somit sekundär. Nicht dagegen darf man V.4 aus dem Grundbestand der Perikope ausscheiden²⁰⁹. 11,4 gehört wie 9,3 zum Grundevangelium. Der Blindgeborene ist Jesus auf den Weg gestellt, damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden. Des Lazarus Krankheit und Tod muß der Ehre Gottes dienen, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird. – Auszuschneiden hat nun auch V.6. Denn das *ὡς οὖν ἠκουσαν* konkurriert mit dem *ἀκούσας δέ* V.4. Auch die Worte «da blieb er zwei Tage an dem Ort, wo er war» sind verdächtig, da – wie

²⁰⁵ 11,1b und 12,1b müssen ursprünglich sein, da Lazarus hier noch nicht Bruder der beiden Schwestern ist (gegen Wellhausen 53; Spitta 231).

²⁰⁶ V.2 ist wohl als nachträglich in den Text eingedrungene Randglosse zu beurteilen (so auch Bultmann 302). Sie will Maria mit der aus Mk. 14,3–9 par. bekannten Frau identifizieren, tut das freilich unter Kenntnis der johanneischen Salbungsgeschichte (vgl. 11,2 mit 12,3). Im 4. Evangelium wird sonst nur der Auferstandene *κύριος* genannt. *κύριος* in 4,1 und 6,23 ist zweifellos redaktionell.

²⁰⁷ Wellhausen 51.

²⁰⁸ Dieses Argument ist nur sehr zurückhaltend zu verwenden, da der 4. Evangelist *φιλεῖν* und *ἀγαπᾶν* ohne Unterschied verwendet. Immerhin ist der Wechsel von V.3 zu V.5 auffällig.

²⁰⁹ Schwartz 1908, 166 und Spitta 233 entfernen V.4 mit dem Argument, er trenne V.5 von V.3.

gleich zu zeigen ist – die Zeitangaben in V. 39b und V. 17 sekundär sind. – Auszuschalten sind fernerhin V. 7–10. Denn in V. 8 wird auf 10, 31 Bezug genommen, damit aber auf einen Abschnitt, der dem Grundevangelium nicht angehört hat²¹⁰. Hinzu kommt, daß in V. 7 das *ἄγωμεν* von V. 15 vorweggenommen wird. – V. 11 schließt unmittelbar an V. 4 an. Einzig das *ταῦτα εἶπεν* zu Beginn des Verses wäre wohl auszuklammern²¹¹. In V. 11 redet Jesus ohne Bezug auf V. 8–10 von seiner Absicht, zu Lazarus zu wandern²¹². Im folgenden ist nur V. 16 auszuheben, der die sekundären Sätze V. 8f. voraussetzt, zudem V. 17 unmittelbar an V. 15 anschließen muß. Denn das *αὐτόν* V. 17 bezieht sich auf V. 15 zurück und hat an V. 16 keinen Rückhalt²¹³. V. 13 ist nicht zu beanstanden. Solche Zwischenbemerkungen des Evangelisten haben auch sonst im Grundevangelium ihren Platz²¹⁴.

In V. 17 ist Jesus an Ort und Stelle eingetroffen²¹⁵. Wo genau, das läßt sich freilich aus diesem Vers nicht ohne weiteres erheben. Gemeint ist aber doch wohl Bethanien²¹⁶. – In V. 17 ist allerdings die Zeitangabe *τέσσαρας... ἡμέρας* auszuheben²¹⁷. Sie steht ja in engem Zusammenhang mit den Zeitangaben in den dem Grundevangelium nicht angehörigen V. 6 und 39b. – Der ganze Komplex V. 18–31 dürfte dem Grundevangelium nicht zugehört haben. Die theologische Interpretation des Wunders, die in Kap. 5 und 6 an das Zeichen sich anschließt, wird vom Evangelisten in Kap. 11 in die Erzählung selber hineingenommen. Die Ichbin-Worte Jesu gehören auch sonst dem Grundevangelium nicht an. Wellhausen²¹⁸ empfindet Richtiges, wenn er zu V. 25 äußert: «Wenn das gilt, so ist die Auferweckung des Lazarus höchst überflüssig. Der Spruch, der die Pointe von 21–27 ist, raubt dem Ganzen alle Bedeutung.» Überraschend ist ja auch nach V. 17, daß Martha, als sie von Jesu Kommen hört, ihm entgegengeht. Für die Ausscheidung des ganzen Komplexes spricht ferner: 1. In V. 19 steht entgegen V. 1 Martha voran. Überhaupt tritt die Gestalt der Maria völlig zurück. 2. V. 45, der sicher zum Grund-

²¹⁰ Vgl. S. 148 ff.

²¹¹ Hirsch, Studien 89.

²¹² Bultmann 304.

²¹³ Bultmann 305, 4.

²¹⁴ Vgl. 2, 21; 11, 51 f.; 12, 16 u. a.

²¹⁵ Spitta 239 streicht den ganzen V. 17. Seine weitere Analyse geht daher andere Wege.

²¹⁶ D 33 pm sy ergänzen dementsprechend εἰς Βηθανίαν.

²¹⁷ Wellhausen 52.

²¹⁸ 51.

bestand der Perikope gehört, redet nur von Maria, nicht von Martha. 3. Martha und Maria sind nach V. 19. 21. 23 die leiblichen Schwestern des Lazarus entgegen V. 1 und 12, 2.

Ist soweit alles klar, so bereitet doch die Analyse von V. 32ff. größere Schwierigkeiten²¹⁹. Festen Boden haben wir aber in V. 38–40 unter den Füßen. Daher gehen wir zweckmäßig von hier aus. – Deutlich ist zunächst, daß V. 39b–40 ausscheiden müssen²²⁰. Martha ist hier die leibliche Schwester des Verstorbenen (V. 39b)²²¹. Das Gespräch zwischen Martha und Jesus wird hier vorausgesetzt (V. 40). Das ἡδη ὄζει widerspricht V. 44, wonach der Tote doch wohl einbalsamiert war²²². Endlich schließt V. 41a ausgezeichnet an V. 39a an. Der Befehl Jesu, den Stein fortzuheben, wird unmittelbar ausgeführt. Zum Grundbestand der Perikope gehören somit V. 39a und V. 41a.

V. 39a ist aber nicht ohne V. 38 möglich, nämlich ohne die Angabe, daß Jesus zur Gruft kommt (V. 38a), und die Beschreibung derselben (V. 38b). Kommt Jesus erst zur Gruft, so folgt daraus für die Erklärung von V. 17, daß Jesus dort nicht an der Gruft anlangt, sondern nach Bethanien kommt. – Nun ist deutlich, daß Jesu ἔρχεσθαι zur Gruft in V. 38a der Aufforderung in V. 34 ἔρχου καὶ ἴδε entspricht. V. 35–37 unterbrechen diesen Zusammenhang und sind daher auszuschneiden²²³. Das ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς V. 35 konkurriert ja auch mit dem ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν αὐτόν V. 33b. Zum Grundbestand der Perikope gehören also V. 33b. 34. 38. 39a. 41a. In V. 38 ist noch πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν αὐτῷ auszuheben, das nun nicht mehr recht motiviert ist. – Fraglich bleibt noch der Grundbestand von V. 32. 33a. Im Hinblick auf V. 45 darf man eine Begegnung Jesu mit Maria und den Juden erwarten. Und Jesu Frage V. 34 setzt ja auch eine solche voraus. Klar ist zunächst, daß in V. 32a das ὡς ἦλθεν ὁπου ἦν Ἰησοῦς der Überarbeitung angehört. Diese Ortsangabe bezieht sich ja auf die Marthageschichte V. 30. Streicht man sie, so wird der Satz besser: ἰδοῦσα tritt neben Μαρίαμ. V. 32a wird nach V. 17 zudem ausge-

²¹⁹ Nach Wellhausen 51 gingen in V. 33–37 nur die Worte «wie nun Jesus die Jammernden sah, weinte er» auf die Grundschrift zurück. Er versteht also V. 35 als Nachsatz zum Vorangehenden. Das ist aber kaum möglich, vgl. Anm. 223.

²²⁰ Wellhausen 52.

²²¹ Diese Bestimmung fehlt freilich in Θ itsys.

²²² Bultmann 311, 3.

²²³ Man kann nicht mit Wellhausen 52 V. 35 zum Nachsatz des Vorangehenden machen. Die Angabe in V. 35 soll vielmehr gerade umgekehrt die Erwägungen der Juden in V. 36f. provozieren und wird darum vom Evangelisten in den Zusammenhang eingesetzt.

zeichnet verständlich²²⁴: Jesus kommt nach Bethanien. Maria sieht ihn und fällt ihm zu Füßen. Und nun erwartet man natürlich auch irgendein Wort in ihrem Munde. Es kann nur das in V. 32b vorliegende sein: «Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.» Nun ist freilich im Grundbestand der Perikope Lazarus nicht der leibliche Bruder Marias. Man wird daher *μου... ἀδελφός* durch *σου... φίλος* (vgl. V. 3 und V. 11) oder einfacher durch *Λάζαρος* ersetzen. – In V. 33a muß man lediglich noch die Worte *συνελθόντας αὐτῇ* ausscheiden, die sich auf V. 31 beziehen²²⁵. – V. 41b–44 dürften dem Grundbestand der Perikope in vorliegender Form zugehören. – Die Perikope des Grundevangeliums umfaßt also folgende Verse: 10,40–42; 11,1.3–4.11 (– *ταῦτα εἶπεν*). 12–15.17 (– *τέσσαρας... ἡμέρας*). 32a (– *ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς*). 32b (statt *μου... ἀδελφός* ist zu lesen *σου... φίλος* oder einfach *Λάζαρος*). 33 (– *συνελθόντας αὐτῇ*). 34.38 (– *πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ*). 39a. 41–44. 45–46.

2. Darstellung.

Alle Bitte der Schwestern ist zusammengefaßt in ihrer Botschaft an Jesus V. 3: «Herr, siehe, der, den du lieb hast, ist krank²²⁶.» Und die Freundesliebe Jesu bewährt sich darin, daß er Krankheit und Tod des Lazarus in seine Hand nimmt. Des Lazarus Sterben dient zur Ehre (*δόξα*) Gottes, damit der Sohn Gottes durch es verherrlicht wird. Zum ersten Male erscheint hier (V. 4) im Grundevangelium der Begriff *δοξασθῆναι*. Er bezieht sich nicht nur und in der Hauptsache auf Jesu Machttat. In diesem Wort spielt vielmehr der Gedanke mit, daß Jesu Wundertat ihn ans Kreuz bringen wird²²⁷. Dieses *δοξασθῆναι* hat also einen stillen, aber deutlichen Bezug auf die Passion, blickt auf die Verherrlichung Jesu am Kreuz. Die Perikope ist somit von Kreuz und Auferstehung her bezeugt und daher nicht unabhängig vom Passions- und Ostergeschehen zu interpretieren.

²²⁴ Hirsch, Studien 87, findet erst in V. 39 die ursprüngliche Fortsetzung von V. 17.

²²⁵ Würde man Wellhausen 51f. und Schwartz 1908, 171, folgen, so erübrigte sich die Ausscheidung dieser beiden Worte. Man müßte nämlich dann V. 33 vom Trauerfolge am Grabe bzw. auf dem Wege vom Grabe verstehen. *κλαίειν* im Unterschied zu *παραμυθεῖσθαι* wäre ernst zu nehmen. V. 17 wäre dann in der Weise aufzufassen, daß Jesus nicht erst nach Bethanien, sondern gleich zur Gruft gegangen ist.

²²⁶ Lazarus auf Grund von 11,3 mit dem Lieblingsjünger zu identifizieren (Kreyenbühl), geht nicht an. Dieser wird ja vom 4. Evangelisten gerade nicht genannt, sondern bleibt vom Geheimnis umwoben.

²²⁷ Bultmann 303.

Die Jünger und Maria stehen diesem *δοξασθῆναι* Jesu verständnislos gegenüber (V.12.32b). Ihrer Verständnislosigkeit setzt der Evangelist das Wort Jesu V.14 entgegen: «Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, daß ich nicht dort gewesen bin, um euretwillen, damit ihr zum Glauben kommt.» Dies ist die zweite Zielangabe der Perikope, die in der ersten V.4 freilich begründet liegt. Am Anfang des Wirkens Jesu heißt es wohl: «Und seine Jünger glaubten an ihn» (2,11). Aber auf dem Höhepunkt seines Zeichenwirkens bricht eine große Diskrepanz auf: Sie haben Jesus noch nicht wirklich erkannt. Der Höhe seines Wirkens entspricht eben gerade nicht eine Höhe ihres Glaubens. So weist die Perikope über sich hinaus auf die Passions- und Ostergeschichte. Das Wort der Maria V.32b macht diesen Unglauben noch einmal deutlich: «Herr, wärest du hier gewesen, so wäre dein Freund (bzw. Lazarus) nicht gestorben.» Maria erkennt nicht, daß in Jesus der Herr des Lebens vor ihr steht, dem Macht über Tod und Grab gegeben ist.

Das Wunder selber vollzieht Jesus aus der innigen Gemeinschaft mit dem Vater. Sein Gebet ist Zeichen dafür. Und auch über diesem Gebet spricht Jesus im Hinblick auf das umherstehende Volk, ähnlich wie zu den Jüngern in V.14f.: «damit sie glauben, daß du mich gesandt hast» (V.42). Die Wirkung der Erweckungstat Jesu ist eine doppelte: Während viele glauben, gehen etliche zu den Pharisäern. So führt Jesu Tat zum Todesbeschluß des Hohen Rates.

Exkurs I: Zur Komposition der Zeichen Jesu.

Der 4. Evangelist berichtet vier galiläische und drei Jerusalemer Zeichen. Die Übersiedlung Jesu von Galiläa nach Jerusalem zum Laubhüttenfest bedeutet zugleich seinen Eintritt in die öffentliche Auseinandersetzung (vgl. 7,4).

Die charakteristische Verbindung der Speisung der 5000 mit dem Seewandel liegt auch Mk.6,31–44.45–52; Mt.14,13–21.22–27 vor. Lukas bringt freilich nur die Speisungsgeschichte (9,10–17). Nun gibt es bei den Synoptikern sowohl eine Dublette zur Speisung der 5000, nämlich die Speisung der 4000 (Mk.8,1–10; Mt.15,32–39), als auch zum Seewandel, nämlich den Seesturm (Mk.4,35–41; Mt.8,23–27; Lk.8,22–25). Diese Tatsache öffnet das Auge für eine charakteristische Anordnung des Stoffes in Mk.4–8,26. Denn hier fügen sich dreimal um eine See-Episode (4,35–41; 6,45–52; 8,13–21) nach vorne Gleichnisrede (4,1–34) bzw. Speisungen (6,31–44; 8,1–10) an, also Speisungen in Wort und Tat; nach hinten aber Heilungen (5,1–43; 6,53–56.7,24–37; 8,22–26). Es ist ein-

sichtig, daß wir es hier mit einer dreifachen Variation eines Grundthemas zu tun haben²²⁸, die nur Lukas nicht mitmacht²²⁹. Der Evangelist zeigt sich an diese synoptische Grundkomposition gebunden. Auch bei ihm folgen aufeinander die Speisung der 5000, der Seewandel und Heilungen. Bei letzteren haben wir es freilich nicht mit galiläischen, sondern mit Jerusalemer Taten zu tun. – In der kompositionellen Anordnung der Perikopen bei Markus, Matthäus und Johannes steht also jeweils der Herr auf dem See in der Mitte. Es wurde bei der Darstellung des Seewandels gezeigt²³⁰, daß es der gekreuzigte und auferstandene Herr ist, der hier bezeugt wird. *Er* ist die geheime Mitte der johanneischen Zeichenkomposition.

Der 4. Evangelist bezeugt den Gekreuzigten und Auferstandenen in seiner Komposition *nach vorne* hin in der Speisungsgeschichte als den speisenden Herrn. In der speisenden Hingabe seiner selbst liegt sein königliches Handeln beschlossen²³¹. Vor die Speisungsgeschichte stellt der 4. Evangelist die Heilung des Sohnes des Könighen und die Wand-

²²⁸ Eine Analyse dieser Kompositionsweise des Markus gibt J. Wilkens, Die Individualität der synoptischen Evangelien, ungedruckte Dissertation, Münster 1926, S. 330 ff. Aus der Parallelität des ersten um den Seesturm gruppierten «Kerygmakreises» mit den folgenden um den Seewandel und das Seegespräch gelegten «Kerygmakreisen» wird deutlich, «wie Markus die Gleichnisrede Jesu versteht. Sie hat Speisungscharakter, mit seinem Wort gibt Jesus sich selbst» (375). – Am Anfang eines jeden «Kerygmakreises» steht die Speisung in Wort oder Sakrament, in der «esoterischen» Seeszene steht der Jünger vor seinem Herrn, und am Ende folgt die Heilung Jesu. – Zielpunkt dieser drei «Kerygmakreise» ist das Petrusbekenntnis in 8, 27–30. Nach dem Petrusbekenntnis folgen in Mk. 8, 31–10 drei weitere «Kerygmakreise», die jeweils mit einer Leidensankündigung eingeleitet werden. Wieder stehen in ihrem Mittelpunkt in einer «esoterischen» Szene die Jünger vor ihrem Herrn, wiederum endet jeder Kreis mit der Heilung Jesu. Die drei «Kerygmakreise» vor dem Petrusbekenntnis – es sind drei Offenbarungsstufen – entsprechen den drei «Kerygmakreisen» nach dem Petrusbekenntnis – den drei Leidensstufen – und umgekehrt. Das Bekenntnis muß sich in der Passionsnachfolge bewähren. – Bezeichnend für diese Komposition sind die Stufen der Blindenheilung vor dem Petrusbekenntnis. Darin kommt zum Ausdruck, daß das Petrusbekenntnis noch nicht das in voller «Sehkraft» gesprochene Bekenntnis ist und die ganze Komposition auf das «Werden» abgestellt ist. «Wem von Jesus Hand, Ohr und Mund geöffnet werden, der empfängt die wunderbare Sättigung durch sein Wort und seine Tat, in denen er, der Sterbende, sich als Speise bietet» (360).

²²⁹ Vgl. hierzu jetzt H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit 1954, 41 ff.

²³⁰ S. 47.

²³¹ Vgl. die Darstellung der Speisungsgeschichte S. 43 f.

lung des Wassers in den Wein auf der Hochzeit zu Kana. Das Weinwunder ist dabei zweifellos als das Gegenstück zum Brotwunder gedacht. Man wird den Schluß kaum abweisen können, daß diese Komposition auf dem Hintergrund des Abendmahls zu verstehen ist. Und wenn der Evangelist zwischen das Weinwunder und das Brotwunder die Perikope von der Heilung des Sohnes des Königischen stellt, so will er wohl damit dem Gedanken Ausdruck geben, daß die Gabe Jesu in Wein und Brot zwar objektiv eine Leben schenkende Gabe ist, aber subjektiv den Glauben des Empfangenden voraussetzt²³². So wird auch in der Komposition zum Ausdruck gebracht, daß die Eucharistie nicht einfach eine « Unsterblichkeitsmedizin » ist.

Der 4. Evangelist bezeugt den Gekreuzigten und Auferstandenen in seiner Komposition *nach hinten hin* in den Heiltaten als den aktiv in die Finsternis dieser Welt eingreifenden Herrn. Demgemäß bringt der Evangelist drei *Jerusalem* Zeichen im Sinne des Scheidung und Entscheidung wirkenden Handelns Jesu. Diese Machttaten Jesu, die in der Auferweckung des Lazarus gipfeln, haben den definitiven Todesbeschluß des Hohen Rates zur Folge. – Waren die drei ersten Zeichen unter dem Gesichtspunkt des Abendmahls zusammengestellt, so diese drei *Jerusalem* Zeichen unter dem Gesichtspunkt der Taufe. Wir haben in der Darstellung von 5,2–9a und 9,1–7 auf die Beziehungen zur Taufe hingewiesen. Aber welche Funktion kommt in diesem Zusammenhang dem Zeichen von Kap. 11 zu? Es ist wie das zweite ein Leben schenkendes Zeichen. Wie die Gabe Jesu in Wein und Brot eine Leben schenkende Gabe ist, so auch die Taufe! Durch die Todestaufe hindurch wird in Christus zum Leben erweckt. Das Wunder der Erweckung steht nun freilich nicht in Analogie zur Stellung der Heilung des Sohnes des Königischen zwischen der Heilung des Lahmen und der des Blindgeborenen, sondern als das größte, scheidende und entscheidende selbstverständlich vor dem Eingang zur Passion. – Durch 10,40–42 und 11,54 wird das siebte Zeichen mitsamt dem folgenden Todesbeschluß des Hohen Rates (11,47–53) gerahmt. Nach 10,40 zieht sich Jesus ins Ostjordanland zurück, nach 11,54 nach Ephraim « nahe bei der Wüste ». Die Korrespondenz dieser beiden Rahmenstücke ist deutlich. Die Erweckung zum Leben geschieht aus der Einsamkeit des Kreuzes heraus²³³.

²³² Vgl. die Darstellung der Heilungsgeschichte S. 42 f.

²³³ Es liegt also keine historische, sondern kerygmatische Rahmung vor. – Kundsinn, ZNW 22 (1923) 80 ff., will die Rahmenstücke aus der Geschichte der ersten christlichen Gemeinde begreifen.

(10) Der Todesbeschluß des Hohen Rates (11,47ff.)

Die Erweckung des Lazarus zum Leben führt zum Todesbeschluß des Hohen Rates über Jesus. – Der Hohe Rat, über die so wirksamen Zeichen Jesu höchst beunruhigt, fürchtet ein Eingreifen der Römer mit der Folge, daß sowohl der Tempel (τόπος) als auch das Volk²³⁴ vernichtet wird. Kaiphas der Hohepriester τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐχέινου²³⁵, fordert mit politischer Klugheit, daß der eine Mensch Jesus im Interesse des ganzen Volkes geopfert werde, damit nicht das ganze Volk umkomme. Wider Wissen und Willen wird er damit zum Propheten des Ratschlusses Gottes. Der Todesbeschluß wird nunmehr endgültig gefaßt. – Mit diesem Abschnitt führt uns der 4. Evangelist ohne Zweifel auf einen Höhepunkt in seiner Zeichenkomposition, zumal er ja die nach den Synoptikern entscheidende Gerichtssitzung unter Kaiphas nicht berichtet: Das Mißverstehen der Zeichen Jesu seitens der Judenschaft muß zum Todesurteil über Jesus führen. Das ist die eine mögliche Konsequenz im Unverstehen des in der Person Jesu selber gegebenen Zeichens. Die andere mögliche Konsequenz wird er uns in der Perikope vom Einzug in Jerusalem vorführen.

Exkurs II: Zur Zeichentheologie.

Nach der Schlußangabe des Grundevangeliums 20,30f. sind die Zeichen Jesu mit dem Ziel aufgezeichnet, den Glauben der Hörer und Leser an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes zu erwecken. Das ist freilich nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob die Zeichen als solche, ihr Glanz und ihre Größe, den Beweis dafür liefern sollten, daß Jesus tatsächlich der Christus ist. So können die Zeichen nur mißverstanden werden. Und der 4. Evangelist stellt in seiner Zeichenkomposition zwei mögliche Miß-

²³⁴ ἔθνος (V.48) und λαός (V.50) ohne Bedeutungsunterschied.

²³⁵ Dieser in V.51 und 18,13 wiederkehrende Genitiv besagt wohl nicht, daß der Hohepriester jährlich wechselte, wie das in Syrien und Kleinasien der Fall war (gegen Bauer 156 und Bultmann 314,2). In Israel wurde der Hohepriester auf Lebenszeit eingesetzt. Und wenn auch in der damaligen Zeit Amtsentsetzungen von seiten der Römer an der Tagesordnung waren, so amtierte doch Kaiphas besonders lange. Der Genitiv bezieht sich vielmehr auf das entscheidungsvolle Jahr der Wirksamkeit Jesu, das in die Amtszeit des Kaiphas fällt, ist also temporaler Genitiv (Schlatter 258; Barrett 339). Der 4. Evangelist beschreibt in seinem Grundevangelium die Wirksamkeit Jesu auch im Verlauf eines Jahres. «It can hardly be doubted that what he wishes to emphasize is that the office of Caiaphas coincided with the year of the salvation of the world, and that this coincidence evoked a prophetic utterance from the High Priest of that year under the constraining power of God Himself» (Hoskyns 411).

verständnisse einander gegenüber. Einmal das Mißverständnis des Volkes, das Jesus zu seinem messianischen König machen will (6,15.25) und schließlich in messianischem Enthusiasmus nach Jerusalem einholt (12,12ff.). Auf der anderen Seite das des Hohen Rates, der Jesu Anspruch verwirft und über ihn das definitive Todesurteil fällt. Diese Seite baut der Evangelist wohl nachträglich noch dadurch aus, daß er der Heilung des Lahmen 5,2ff. und der Heilung des Blindgeborenen 9,1ff. im Grundevangelium je einen Konflikt mit den Juden anfügt, und zwar je einen Sabbatkonflikt (5,9b–16; 9,8–41). – Die Zeichen Jesu versteht nur der recht, der in ihnen das Handeln des Gekreuzigten und Auferstandenen erkennt.

(11) In Erwartung des Passa (11,55ff.)

In 11,55 liegt neben 7,2 die zweite Gliederungsformel vor, die dem Grundevangelium zugehört. Zum Laubhüttenfest verlegt Jesus die Stätte seines Zeichenwirkens nach Jerusalem. Am Passafest dagegen wird er als das wahre Passalamm Israels sterben. V.55–57 schildern die Situation, die Jesus erwartet, wenn er nun nach Jerusalem zum Passa kommt. Das Volk ist von der Frage erregt, ob Jesus angesichts des Haftbefehls des Synhedriums es wagen wird, zu kommen. So weckt der Evangelist die Spannung auf das Folgende.

(12) Der Einzug in Jerusalem (12,12ff.)

1. Literarkritik.

12,12 schließt unmittelbar an 11,55–57 an. In V.12 sind lediglich die Worte «das Volk, das zahlreich zum Fest gekommen war» auszuscheiden²³⁶.

Wenn auch V.14–16 im Vergleich zur synoptischen Perikope den Charakter eines Nachtrags zeigen, dürfen sie nicht ausgeschaltet werden²³⁷. Dem an den Zeichen entzündeten messianischen Willen des Volkes stellt der Evangelist hier Jesu königliches Handeln entgegen. Wie zufällig findet er (ἐβρών) ein Eselchen und besteigt dasselbe in Erfüllung von Sach.9,9, ohne daß man dies verstanden hätte. Subjekt zu ἐποίησαν V.16 sind wohl nicht die Jünger, so daß an die Mk. 11,1ff. erzählte Beschaffung

²³⁶ Vgl. S.28.

²³⁷ Bultmann 319f. hält V.14 für einen Nachtrag des Evangelisten bzw. seiner Quelle in Anlehnung an die synoptische Tradition.

des Esels gedacht wäre. Subjekt dürfte vielmehr das Volk bzw. ein «man» sein. Dann geht ταῦτα ἐποίησαν auf die Huldigung²³⁸.

Schwierigkeiten hat immer die Bestimmung des Verhältnisses des Volkes aus V. 17 zu dem in V. 18 genannten gemacht. Sind beide miteinander identisch²³⁹ oder aber voneinander zu unterscheiden?²⁴⁰ Da 12, 1–11 dem Grundevangelium nicht zugehören und also von einem Jesus beim Einzug in Jerusalem begleitenden Volk bisher nicht die Rede war, kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß in V. 12f. 17. 18 ein und dasselbe Volk, das Jesus entgegengezogen ist, gemeint ist. V. 18 begründet (διὰ τοῦτο) die Anwesenheit des Volkes bei Jesus (ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ) V. 17 nur noch einmal damit, daß es ihm auf die Kunde von der Erweckung des Lazarus entgegengezogen ist. Der Evangelist zeichnet damit noch einmal die messianische Erregung des Volkes. So ist die Leseart ὅτε V. 17 nicht ursprünglich. Es ist im Grundevangelium vielmehr mit D E^x L al it sy ὅτι zu lesen²⁴¹.

In der weiteren Analyse von Kap. 12, der wir hier einmal vorgreifen dürfen, fallen V. 37ff. auf, die auf das nunmehr abgeschlossene öffentliche Zeichenwirken Jesu zurückblicken und als dessen Ergebnis feststellen: Sie glaubten nicht an ihn. Damit sieht der Evangelist zwei Jesaiaworte erfüllt (53, 1; 6, 9f.)²⁴². Diese Verse, die die Rede Jesu offenbar noch nicht voraussetzen, bilden wohl den Abschluß des ersten Hauptteils im Grundevangelium und folgen ursprünglich gleich auf V. 19b²⁴³. Zwischen V. 19 und V. 37ff. hat der Evangelist dann nachträglich zuerst die Griechen-

²³⁸ Vgl. Bultmann 320, 4.

²³⁹ Bauer 161.

²⁴⁰ Bultmann 320.

²⁴¹ Wer temporales ὅτε liest und dann ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ zum ὅτε-Satz zieht, steht vor zwei Schwierigkeiten: 1. Er muß das Volk V. 17 mit dem aus 11, 42 identifizieren. Aber zwischen der Erweckungstat Jesu und dem Einzug in Jerusalem liegt doch die Flucht 11, 54! 2. Er muß ἐμαρτύρει absolut fassen, was hier, da vom Volke ausgesagt, schwierig ist. – ὅτι muß aber ursprünglich sein. Es wurde wohl in der Textüberlieferung nachträglich in ὅτε korrigiert, und zwar in der Absicht, nach V. 9 und V. 12f. auf V. 17f. zwei ὅχλοι zu unterscheiden.

²⁴² In V. 38 ist Jes. 53, 1 wörtlich nach der LXX zitiert, nicht dagegen Jes. 6, 9f. in V. 40. Man wird deswegen aber V. 38 und 40 schwerlich auf verschiedene Hände zurückführen dürfen. Beidemale wird wohl aus dem Gedächtnis zitiert, und zwar das kurze Zitat wortgetreu, während das längere Änderungen unterworfen wird (Noack, Joh. Tradition 83f.; Ch. Goodwin, JBL 73 [1954] 62).

²⁴³ Subjekt zu «sie glaubten nicht» V. 37 können nur die Juden bzw. die Pharisäer sein.

rede²⁴⁴ und später das Schlußstück der von ihm aufgelösten Lichtrede V. 34–36²⁴⁵ geschoben. – Aber wie weit reicht nun das Abschlußstück V. 37 ff.? Keinesfalls gehören ihm V. 44–50 zu, ein Fragment der Lichtrede, das hier ganz situationslos steht²⁴⁶. Keinesfalls gehören zu ihm auch V. 42 f., die V. 37 ff. nachträglich einschränken²⁴⁷ und die Nikodemusgeschichte bzw. 7, 45 ff. voraussetzen. So bilden nur V. 37–41 den ursprünglichen Abschluß²⁴⁸.

2. Darstellung.

Als das Volk von Jesu Kommen nach Jerusalem hört, zieht es ihm zu enthusiastischem Empfang entgegen und preist ihn als den König Israels²⁴⁹. Schon auf das Zeichen der Speisung hin suchte man Jesus zum König zu machen (6, 15). Damals entzog er sich dem Volk. Jetzt aber läßt Jesus es gewähren. Und darin liegt der große Unterschied zur gleichen Perikope bei den Synoptikern: Jesus ergreift bei diesem Geschehen nach der Darstellung des 4. Evangelisten zunächst nicht die Initiative! Hierin kommt die andere Linie der Zeichentheologie des 4. Evangelisten auf ihren Höhepunkt: Im Mißverständnis der Zeichen Jesu schreitet das Volk zum enthusiastischen Empfang seines messianischen Königs.

Jesus ist wirklich ein König, aber in einem anderen Sinn, als das Volk meint. Wie zufällig, ohne daß seine Jünger einen diesbezüglichen Auftrag erhalten hätten, findet er einen jungen Esel und setzt sich auf ihn und macht nun seinerseits diesen Einzug zu einem geheimnisvollen Zeichen in Erfüllung der Schrift, das die Jünger erst später verstehen werden und das hier am Ende des ersten Hauptteils über sich hinausweist in die Passionsgeschichte, in der Jesus sich vor Pilatus als ein König bekennt. – Am Ende der Perikope setzt der Evangelist ausdrücklich diese Einzugs-

²⁴⁴ S. 112 f.

²⁴⁵ S. 108 ff.

²⁴⁶ S. 108.

²⁴⁷ Hirsch, Studien 98.

²⁴⁸ Daß 12, 37 f. und 20, 30 f. «verblüffend gut» aufeinanderpassen und zusammen den Abschluß der «Zeichenquelle» gebildet haben (Faure-Bultmann), ist «Bluff» (Ruckstuhl, Literarische Einheit 109). Es ist kaum denkbar, daß eine «Zeichenquelle» gesagt haben sollte: Das Ergebnis der Zeichen Jesu ist Unglaube auf Seiten der Juden, für euch aber sind sie aufgeschrieben, damit ihr glaubt.

²⁴⁹ Auf die Einholung des messianischen Königs weisen auch die Palmzweige und εἰς ὑπάντησιν (vgl. Bultmann 319, 7). W. R. Farmer, The Palm Branches in Joh. 12, 13, JThSt 1952, 62 ff., weist darauf hin, daß man im Gebrauch der Palmen einen Hinweis auf die Widerstandsbewegung der Makkabäer zu sehen hat, an die die Zeloten anknüpfen.

geschichte zum Todesbeschluß des Hohen Rates (11, 47–53) ins Verhältnis: «Da sagten die Pharisäer zueinander: Ihr seht, daß ihr nichts ausgerichtet. Siehe, die (ganze) Welt ist ihm nachgelaufen.» Es wird für sie höchste Zeit zum Eingreifen. Unglaube, Verstocktheit und Mordabsicht ist ihre Antwort auf Jesu Zeichenwirken (vgl. V. 37 ff.). So verschieden der Hohe Rat und das Volk auf Jesu Zeichen reagieren, beide haben sie mißverstanden. Freilich, das Volk hat noch nicht das definitive Nein gesprochen. Es jubelt Jesus als messianischem König zu, während der Hohe Rat ihn umzubringen sucht. Das ist der doppelte Ausgang des ersten Hauptteils²⁵⁰.

B. Das Zeichen Jesu

Einleitung.

In dem Todesbeschluß des Hohen Rates und der Einzugsgeschichte gipfelt der erste Hauptteil des Grundevangeliums, den wir überschrieben: «Die Zeichen Jesu.» Der zweite Hauptteil zeigt uns nun, daß die Zeichen Jesu allein in dem Zeichen Jesu begründet liegen und nur von diesem her recht verstanden werden können. Es ist dies das Zeichen von Jesu Passion, seiner «Erhöhung». So bildet der zweite Hauptteil die Brücke zur Passions- und Ostergeschichte (Kap. 18–20).

In der Jetztgestalt des 4. Evangeliums existiert dieser zweite Hauptteil des Grundevangeliums freilich nicht mehr. Der Evangelist hat ihn aufgelöst und seine Bestandteile dem Passarahmen des 4. Evangeliums einverleibt: Tempelreinigung, Salbung, Abendmahl. Wir sind daher darauf angewiesen, den zweiten Teil des Grundevangeliums zu rekonstruieren. Bestimmte Beobachtungen verlangen solche Rekonstruktion: Einerseits können nämlich die drei genannten Perikopen nicht einfach für das Grundevangelium preisgegeben werden. Nach Analogie der Perikopenabfolge bei den Synoptikern sind sie vielmehr hinter die Einzugsgeschichte

²⁵⁰ Richtig Brandt, Ewiges Wort 174: «Im übrigen hat diese Geschichte im Vergleich mit den drei ersten Evangelisten an Bedeutung verloren. Sie folgt *nach* dem Todesbeschluß. Sie wird noch mitgetragen von der Auferweckung des Lazarus (12, 17). Sie führt bei aller Bedeutung keine neue Entscheidung herbei, sondern offenbart nur – wieder der begeisterten Menge unbewußt – die schon gefallene.» Todesbeschluß des Hohen Rates und Einholung Jesu durch das enthusiastisch begeisterte Volk sind die beiden Höhepunkte, in die der erste Hauptteil des Grundevangeliums mündet.

zu versetzen. Andererseits begegnet die Entlarvung des Verräters bei Gelegenheit eines Mahles Jesu mit seinen Jüngern 13,21 ff. bei den Synoptikern im Zusammenhang des Abendmahls. Der Evangelist ist offensichtlich mit dieser Tradition vertraut. Und daß in der Tat in Kap. 13 Raum für diese Perikope ist, zeigt die literarkritische Analyse. – Die alte Frage, warum der 4. Evangelist in Kap. 13 den Einsetzungsbericht übergeht, ist also sehr einfach zu beantworten: Weil er ihn bei der Umgestaltung seines Grundevangeliums zu einem Passionsevangelium aus Kap. 13 herauslöst und in Gestalt der eucharistischen Rede nach 6,51c–58 versetzt. Im Jetztevangelium beginnt die Passionsgeschichte eben nicht erst mit Kap. 13, sondern schon in Kap. 2!²⁵¹

1. Literarkritische Analyse von Kapitel 13.

a) V. 1–20.

Die Konstruktion der einleitenden Sätze ist sehr ungewandt und schwerlich in einem Wurf entstanden²⁵². Ein Überblick über V. 1–4 zeigt zunächst, daß der εἰδώς-Satz in V. 1 von dem in V. 3 wieder aufgenommen und variiert wird. Jesus «weiß», daß seine Stunde gekommen ist (V. 1), er «weiß», daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben hat (V. 3), daß er nun wieder zum Vater zurückkehrt (V. 1.3). Ein Überblick zeigt ferner, daß die Angabe καὶ δέλπνον γινόμενον V. 2a²⁵³ durch ἐγείρεται ἐκ τοῦ δέλπνου V. 4 wieder aufgenommen wird. Offenbar liegt dem Evangelisten daran, die in V. 1–2a gemachten Aussagen nach dem unterbrechenden Zwischensatz V. 2b dem Leser in V. 3–4 wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Nach V. 2b («Als der Teufel sich bereits in den Kopf gesetzt hatte, daß Judas Ischarioth, Simons Sohn, ihn verraten sollte»²⁵⁴) wird

²⁵¹ Vgl. S. 123 ff. Es sind somit abzuweisen: 1. die These von Windisch (Johannes und die Synoptiker), der Evangelist wolle mit der Ignorierung des Einsetzungsberichts in Kap. 13 diesen verdrängen; 2. die Erklärung von Lohmeyer, ThR 9 (1937), 300 ff., der 4. Evangelist bringe deshalb den Einsetzungsbericht nicht in Kap. 13, weil er einer «galiläischen Tradition» des Abendmahls folge; 3. der Einfall von Jeremias, Abendmahlsworte 58 ff., wonach sich der 4. Evangelist an die Arkandisziplin halte (Bultmann 360,4 spricht von einer «Verlegenheitsauskunft»).

²⁵² «Die langatmige Periode, mit gehäuften Partizipien und absoluten Genitiven, steht einzig da und fällt ganz aus dem Stile der Grundschrift» (Wellhausen 59).

²⁵³ Die von ⱭDΘ 33pl lat bezeugte Lesart γινόμενον kommt, da das Mahl nach V. 21 ff. noch andauert, nicht in Frage.

²⁵⁴ Der Text von V. 2b ist unsicher. Die von B'Aleph (Cod. Sin.) L bezeugte Lesart ist auf jeden Fall vorzuziehen (gegen Bultmann 353,4). Man darf übersetzen: «Als der Teufel sich bereits in den Kopf gesetzt hatte» (Schwartz 1907, 343). Daß man so sehr

das wiederholende Anknüpfen an V. 1–2a psychologisch durchaus verständlich. V. 2b stammt also von der Hand des Evangelisten und wurde in einem Zuge mit den folgenden Versen formuliert. Diese Bemerkung war dem Evangelisten an dieser Stelle offenbar wichtig. Er stellt damit die Perikope von der Fußwaschung von vornherein unter den Schatten des Verrats. Und in V. 10b. 11. 18. 19 wird ja denn auch ausdrücklich auf den Verräter angespielt. Somit ist V. 2b keinesfalls als redaktionelle Glosse zu beurteilen²⁵⁵.

Mit den vorangehenden Überlegungen ist erklärt, warum sich der Evangelist in V. 3f. so merkwürdig wiederholt: Er will betonen, daß Jesus im Wissen um die letzte Stunde handelt, im Wissen auch um den Anschlag des Verräters. Um dies zum Ausdruck zu bringen, konnte der Evangelist aber ebenso gut mit V. 2 beginnen, um dann V. 3 durch Formulierungen aus V. 1 zu ergänzen. Warum verfährt er so umständlich?

Wir stoßen mit dieser Frage auf das literarkritische Problem in V. 1–4. Es scheint nämlich, als sei die eben gestellte Frage in der Richtung zu beantworten, daß V. 1–2a gegenüber V. 2bff. literarisch primär sind, dagegen die Perikope von der Fußwaschung an V. 1–2a, und zwar unter betonter Voranstellung von V. 2b, literarisch sekundär angeschlossen wird²⁵⁶. Daß zwischen V. 2a und 2b eine literarische Naht liegt, bestätigt aber auch die merkwürdig unmittelbare Aufeinanderfolge von zwei im 4. Evangelium nicht sonderlich beliebten Genitivkonstruktionen. Merkwürdig hart bleibt diese Aufeinanderfolge auch dann, wenn man V. 2b als Parenthese faßt. Wenn es richtig ist, daß V. 1–2a literarisch primär sind, so läge in diesen Versen der ursprüngliche Beginn des Abendmahlsberichts vor.

Eben dies läßt sich nun noch weiter sichern. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß die betont gewählte Formulierung *ἀγαπήσας ... εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτούς* V. 1 im Hinblick auf die Einsetzung der Eucharistie bei Gelegenheit des letzten Mahles Jesu weit besser verständlich wird als im

wohl übersetzen kann, zeigen die von Barrett 365 angeführten Parallelen aus Hi. 22,22 und 1.Sam. 29,10. Der Text von *RDΘpl* itsy kommt schon deswegen nicht in Frage, weil er in Widerspruch zu V. 27 steht. Einen solchen Widerspruch hätte sich der Evangelist – von ihm stammt ja V. 2b – kaum erlaubt.

²⁵⁵ Gegen Bultmann 353. Den 4. Evangelisten hat die Gestalt des Judas in den jüngeren Schichten seines Evangeliums stark beschäftigt.

²⁵⁶ Gegen Bultmann 352f., nach dessen Auskunft wir es in V. 1 mit der ursprünglichen Einleitung zu Kap. 17 zu tun hätten, die der Redaktor fälschlich zu Beginn von Kap. 13 untergebracht hätte, und zwar nicht ohne tiefgreifende Änderungen in den angeblich ursprünglichen Text.

Hinblick auf die Fußwaschung²⁵⁷. Jesus liebt im Wissen um die letzte Stunde die Seinen in der Welt *εἰς τέλος*²⁵⁸. Und dieses *εἰς τέλος* der Liebe Jesu manifestiert sich in einem ganz bestimmten Akt: Er gibt sein Fleisch für das Leben der Welt (6, 51c). Die Pointe der Fußwaschung ist in deren Grundfassung ganz anders gerichtet. Dort handelt es sich ja um das *vorbildliche* Handeln Jesu²⁵⁹. Ein solches ist aber in V. 1 ganz und gar nicht anvisiert. Für eine nachträgliche Verknüpfung der Fußwaschung mit dem Beginn des Abendmahlsberichts V. 1.2a spricht aber auch die befremdliche Wahl des Termins der Fußwaschung, die doch gewöhnlich zu Beginn einer Mahlzeit stattfindet. Hier aber unterbricht sie den Verlauf der Mahlzeit, wie *ἐκ τοῦ δεῖπνου* V. 4 und vor allem *πάλιν* V. 12²⁶⁰ zeigen. – Mit andern Worten: Nachdem der 4. Evangelist den Einsetzungsbericht im Zuge seiner Passakomposition aus Kap. 13 entfernt und in Gestalt der eucharistischen Rede nach 6, 51c ff. versetzt hatte, füllte er die Lücke in Kap. 13 durch die Fußwaschung. Ursprünglich aber schloß an den Einsetzungsbericht, dessen Beginn noch in 13, 1.2a vorliegt, die Entlarvung des Verräters V. 21 ff. an.

Den bisherigen Analysen ist lediglich hinzuzufügen, daß man auch die eigentümlich vorangestellte Zeitbestimmung in V. 1: «Vor dem Passafest aber», ohne Sinn und Zeitpunkt des Geschehens zu ändern, herausnehmen darf. 13, 1 begann wohl ursprünglich einfach: «Und (*καί*) als Jesus wußte...».

Die Fußwaschung selber V. 4–20 hat auch verschiedene Erweiterungen erfahren. Da das «du wirst es aber nachher (*μετὰ ταῦτα*) verstehen» in der Antwort Jesu an Petrus V. 7 in Spannung mit der dann doch gleich in

²⁵⁷ Zahn 522 bezieht diese Liebe Jesu *εἰς τέλος* auf alles, was Jesus an diesem letzten Abend tat und redete. Ähnlich versteht Bauer 167. Aber das ist zuwenig. Voll ausgeschöpft wird die Wendung nur dann, wenn sie bezogen wird auf *einen* letzten Akt, der in der Lebenshingabe Jesu beschlossen liegt. Und das ist eben die Eucharistie. – In dem eigentümlichen Gebrauch von *ἀγαπᾶν* in 13, 1 hat man einen Hinweis auf den technischen Terminus *ἀγάπη* gesehen (so Schwartz, ZNW 7 (1906) 1, Anm. 1). Dieses wäre nach unserer Rekonstruktion des Grundbestandes von Kap. 13 nur dann möglich, wenn das Liebesmahl mit der Eucharistie zu identifizieren wäre. Eben dieses behauptet B. Reicke (Diakonie, Festfreude und Zelos 1951, S. 12). Er zeigt, daß Festfreude und Wohltätigkeit in der israelitischen Festideologie gleichermaßen verankert sind.

²⁵⁸ *εἰς τέλος* kann zeitlich («bis zuletzt») oder graduell («völlig») verstanden werden. Wahrscheinlich fließt beides zusammen (Bauer 167). Auf letzterem liegt aber wohl der Ton.

²⁵⁹ Vgl. S. 71 f.

²⁶⁰ *πάλιν* ist natürlich zu *ἀνέπεσεν* zu ziehen.

V. 12ff. gegebenen Deutung der Fußwaschung²⁶¹ steht, da ferner Jesu Frage V. 12: «Versteht ihr, was ich euch getan habe?» gestellt wird, als gingen V. 6–11 nicht voraus, und da sie als rhetorische Frage mit dem «du weißt es jetzt nicht» V. 7 kollidiert²⁶², da schließlich V. 12 unmittelbar auf V. 5 zurückgreift, ist anzunehmen, daß V. 6–11 erst nachträglich in den Bericht V. 4–5, 12ff. eingesetzt wurden. Zunächst dürfte der Evangelist nur V. 4–5, 12ff. mit dem Beginn der Abendmahlsperikope nach dem Ausscheiden des Einsetzungsberichts verknüpft haben²⁶³. Die Fußwaschung ist in diesen Versen für die Jünger ein Vorbild des Dienens.

Aber auch der in V. 4–5, 12ff. vorliegende Grundstock der Erzählung gibt Anlaß zu literarkritischen Operationen. Sicher sind V. 18–19, vielleicht erst durch V. 10b. 11 angeregt²⁶⁴, nachträglich zwischen V. 17 und V. 20 getreten²⁶⁵. Denn das Logion V. 20 hängt in der Luft, nachdem es von V. 16f. getrennt ist. Durch die Einfügung von V. 18–19 will der Evangelist den Makarismus V. 17 einschränken. Er gilt nicht dem Judas. Das Logion V. 16, der Makarismus V. 17 und das Logion V. 20 bilden wohl den einstigen Abschluß der Perikope²⁶⁶. V. 16 hat nach V. 14f. einen trefflichen Sinn: Das *διδάγμα* Jesu ist Grund für das Handeln der Jünger, weil ein Knecht nicht größer ist als sein Herr, und ein Abgesandter nicht größer als der, der ihn gesandt hat. Durch V. 20 hingegen erläutert der Evangelist das «selig seid ihr, wenn ihr solches tut» V. 17 beispielhaft. Auf solches Tun eines Liebesdienstes wird die Verheißung gelegt, daß er Jesus selbst erwiesen wird. – Die Pointe dieses Grundstockes liegt in V. 15: Jesu Dienst ist Vorbild für das Handeln der Jünger. Dieser Pointe entspricht das *ἀγαπήσας... εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτούς* V. 1 nicht wirklich. In V. 1 handelt es sich ja gerade nicht um den Vorbildcharakter der Liebe

²⁶¹ μετὰ ταῦτα weist auf Jesu Tod und Auferstehung als auf die entscheidende Wende; dann wird der Geist in alle Erkenntnis führen (vgl. Bultmann 355).

²⁶² Bultmann 361, 8.

²⁶³ In V. 4–5, 12ff. schöpft der Evangelist zweifellos aus der Tradition. Johanneisch ist ὅτε οὖν V. 12 und vor allem V. 15 (Bultmann 362, 6).

²⁶⁴ In diesem Falle wäre die Erweiterung der Perikope durch V. 6–11 bereits vorausgesetzt. V. 18–19 wären dann ganz jung.

²⁶⁵ Bultmann 352. V. 18f. stammen von der Hand des Evangelisten (vgl. 6, 64–70; 14, 29; 16, 4).

²⁶⁶ Anders Wellhausen 60. – In der traditionellen Perikope standen vielleicht die Logien V. 16 und 20, die Varianten synoptischer Herrenworte sind (Mt. 10, 24; 10, 40) und keine sonderlich johanneische Prägung zeigen (vgl. Noack 96f.), zusammen, und zwar durch das Stichwort πέμπειν miteinander verbunden (Bultmann 363, 3). Wohl erst der 4. Evangelist hat V. 17 zwischeneingefügt (gegen Bultmann, a. a. O.). Darauf weist das οἷδατε und ein Vergleich mit 1. Joh. 2, 29.

Jesu. Dieser Vers steht daher, wie wir schon ausgeführt haben, mit der Fußwaschung kaum in ursprünglichem Zusammenhang.

b) V. 21–30.

ταῦτα εἰπόν V. 21 geht wohl ursprünglich auf den Einsetzungsbericht²⁶⁷. Auch in Lk. 22 folgt auf diesen (V. 17–20) unmittelbar die Verratsansage (V. 21–23)²⁶⁸. – Häufig hält man V. 27–29 für einen Einschub, da diese Verse den Zusammenhang zwischen V. 26 und V. 30 unterbrechen²⁶⁹. In Wahrheit unterbrechen aber nur V. 28 f. V. 30 schließt gut an V. 27 an. λαβὼν τὸ πομῖον V. 30 nimmt μετὰ τὸ πομῖον V. 27 wieder auf²⁷⁰. In V. 28 f. aber haben wir es mit einer der charakteristischen Anmerkungen des Evangelisten²⁷¹ zu tun. Sie dürfte bereits dem Grundevangelium zugehört haben. – Angefochten hat man auch den Lieblingsjünger²⁷², das *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* V. 23²⁷³. Doch läßt sich für die Ausscheidung dieser Worte kein rechter Grund finden. Die Gestalt des Lieblingsjüngers gehört schon dem Grundevangelium an. Offensichtlich reflektiert der Evangelist auf sein Verhältnis zu Petrus. Der Lieblingsjünger nimmt den höheren Platz ein.

c) V. 31–38.

Hier sind verschiedene Stücke aneinandergeordnet: 1. V. 31–32: Jesu *δοξασθῆναι*, 2. V. 33: Noch eine kurze Zeit; 3. V. 34–35: Das neue Gebot der Liebe; 4. V. 36–38: Ankündigung der Verleugnung des Petrus. – Die Frage des Petrus V. 36: «Wohin gehst du?» schlägt auf Jesu Wort V. 33 zurück. Nun nimmt aber V. 33 ausdrücklich auf 8, 21 (bzw. 7, 33 f.) Bezug. Diese Stelle hat aber niemals zum Grundevangelium gehört, sondern hat ihren Ort in einer jüngeren Redeschicht²⁷⁴. Somit kommt also auch 13, 33 für das Grundevangelium nicht in Betracht. Muß man damit auch die Ankündigung der Verleugnung (V. 36–38) preisgeben²⁷⁵? Dazu wird man

²⁶⁷ V. 21 rechnet nicht mit V. 2 b. 10. 11. 18 f.

²⁶⁸ Die Verratsansage entspricht fast genau Mk. 14, 18. Der 4. Evangelist fügt lediglich ein zweites ἀπὸν hinzu und läßt ἐσθίων μετ' ἐμοῦ fort.

²⁶⁹ Wellhausen 61.

²⁷⁰ Bultmann 366.

²⁷¹ Vgl. 2, 21; 6, 6; 7, 39; 11, 13; 11, 51 f.; 12, 16 u. a.

²⁷² Schwartz hält die Lieblingsjüngerstücke im 4. Evangelium für ganz sekundär. Zu 13, 21 ff. vgl. 1907, 342 ff.

²⁷³ Hirsch, Studien 102, mit dem Argument: Das Relativpronomen ὃν sei von «mißverständlichem und fernem Anschluß». Aber durch betontes εἰς wird der Bezug des ὃν völlig deutlich.

²⁷⁴ S. 108 f.

²⁷⁵ Spitta 339 ff. scheidet, wenngleich mit anderer Begründung, die Ankündigung aus.

sich nicht leicht entschließen. Man müßte dann folgerichtig auch die Verleugnung selber (18, 15–18. 25–27) ausscheiden. Das ist aber unmöglich²⁷⁶. Zudem setzt 18, 27 ja die Ankündigung voraus. Wie in der lukanischen Tradition ist sie auch im johanneischen Grundevangelium nicht mit dem Gang nach Gethsemane verknüpft, sondern der Kenntlichmachung des Verräters angeschlossen und also mit dem letzten Mahl verbunden²⁷⁷. Wie aber haben V. 36–38 ursprünglich an das Vorangehende angeschlossen? Zur Beantwortung dieser Frage setzen wir bei V. 31f. ein.

Das Wort vom *δοξασθῆναι* Jesu V. 31–32, das durch *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν* ausdrücklich mit dem vorangehenden Stück verbunden ist, gehört zweifellos zum Grundevangelium. Jesus ist «jetzt» verherrlicht, da die Tiefe der Nacht seinem Wirken das Ende setzt. Das Kreuz ist hier ausgesprochenermaßen Gegenwart (*νῦν*), und sofern es noch Zukunft ist, steht es unter jenem *ἐνθὺς* von V. 32. Und dieses trägt einen starken Ton. Freilich ist die Petrusfrage V. 36a wohl noch nicht hinreichend durch *ἐνθὺς* motiviert. Denn sie scheint doch vorauszusetzen, daß vorher irgendwie deutlicher vom Hinweggang Jesu die Rede gewesen ist. Man hat demnach damit zu rechnen, daß ein Satz zwischen V. 31f. und V. 36ff. ausgefallen bzw. durch V. 33 ersetzt worden ist. Man wird kaum fehl gehen, wenn man 14, 31b als dieses ursprüngliche Zwischenglied anspricht. Das «stehet auf, lasset uns von hier weggehen!»²⁷⁸ schließt gut an das *ἐνθὺς* 13, 32 an. Der 4. Evangelist hat 14, 31b nach Anfügung der Abschiedsrede Kap. 14 von seinem ursprünglichen Ort zwischen 13, 32 und V. 36 an das Ende der Abschiedsrede gesetzt, da er die Aufforderung Jesu am alten Platz wohl unpassend empfand²⁷⁹. Jesus bricht ja gerade noch nicht auf, sondern hält noch eine lange Rede. Die Lücke ersetzte der Evangelist durch 13, 33. – Zwischen 13, 31. 32. 14, 31b. 13, 36ff. hat natürlich das Liebesgebot 13, 34f. keinen Raum. Es unterbricht den Zusammenhang. Sachlich gehört es zur Grundfassung der Fußwaschung. Deren Pointe V. 14f. wird in V. 34f. in die Form des Liebesgebotes gegossen.

Der mittlere Hauptteil des Grundevangeliums klingt also mit einer doppelten Ankündigung Jesu aus: 1. des Verrates des Judas, 2. der

²⁷⁶ Vgl. die Analyse von 18, 13ff., S. 79f.

²⁷⁷ Bauer 177. Nach Mk. 14, 26–31 = Mt. 26, 30–35 ist die Ankündigung der Verleugnung mit dem Gang nach Gethsemane verknüpft.

²⁷⁸ Vgl. Mt. 26, 46; dort am Ende des Gebetsringens in Gethsemane.

²⁷⁹ Nach 14, 30. 31a folgt das lapidare «stehet auf, lasset uns von hier weggehen!» auch ein wenig überraschend. Keinesfalls ist V. 31b Nachsatz zu V. 31a (gegen Dodd 409). *ἀλλ' ἔτι* ist vielmehr elliptisch (vgl. 1, 31; 9, 3; 13, 18; 15, 25; 1. Joh. 2, 19).

Verleugnung des Petrus. Dieser doppelte Ausgang entspricht dem des ersten Hauptteils.

2. Darstellung des mittleren Hauptteils.

Die Zeichen Jesu sind allein in dem Zeichen, d.h. in Kreuz und Auferstehung, begründet. Auf dieses Zeichen weisen die drei nach synoptischer Analogie zusammengestellten Perikopen Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl hin. Daß ursprünglich an der Stelle, die jetzt von der Fußwaschung besetzt wird, der Einsetzungsbericht gestanden hat, sahen wir durch die literarkritische Analyse des 13. Kapitels bestätigt.

Der Abschluß des zweiten Hauptteils findet sich in 13,21–32. 14,31 b. 13,36–38. Der Ankündigung des Verrats tritt die Ankündigung der Verleugnung zur Seite. In diesem doppelten Abschluß, der dem des ersten Hauptteils entspricht, wird Judas zum Handlanger des Hohen Rates, der über Jesus das definitive Todesurteil gefällt hat (11,47–53). Dem Volke aber, das Jesus zum messianischen König einsetzen will (12,12 ff.), tritt Petrus zur Seite, der sein Leben für Jesus hingeben will.

Den Beginn des mittleren Hauptteils macht die Tempelreinigung (2,14–22), einschließlich der jüdischen Zeichenforderung. Freilich erwartet man vor 2,14 nach 11,55 eine neue zeitliche Markierung, die den Beginn des zweiten Hauptteils auch formell sichtbar macht. Zu erwarten wäre etwa eine Wendung von der Art: «Vor dem Passafest aber (vgl. 13,1a) ging Jesus in den Tempel hinein.» – Wir wollen jetzt noch die Perikopen des mittleren Hauptteils in Kürze charakterisieren:

*(13) Die Tempelreinigung (2,14 ff.)*²⁸⁰

Jesus tritt mit dem Opfer seines Leibes an die Stelle des jüdischen Kulttempels (2,14 ff.). Die Zeichenforderung der Juden beantwortet er mit dem Hinweis auf den Tempel seines Leibes (2,18 ff.). Mitten in dem am Kreuz sich vollziehenden Abbruch geschieht der Neubau seiner Gemeinde. Dies ist das Zeichen, das Jesus den Juden gegenüber aufzuweisen hat.

*(14) Die Salbung (12,1 ff.)*²⁸¹

In demütig-dankbarem Liebeserweis bekennt sich Maria zu Jesus als ihrem Herrn, der ihre Tat als Hinweis auf das letzte und entscheidende

²⁸⁰ Vgl. die Darstellung auf S. 15 ff.

²⁸¹ Vgl. die Darstellung auf S. 18 f.

Zeichen deutet, indem er sie in Beziehung zu dem Tage seines Begräbnisses setzt.

(15) *Das Abendmahl (13,1.2a.6,51c ff.)*²⁸²

Die Liebe Jesu zu den Seinen in der Welt bewährt sich *εἰς τέλος* (13,1) darin, daß er ihnen an der Frucht seiner Lebenshingabe für die Welt in der Gabe seines Fleisches und seines Blutes Teil gibt (6,51c).

Exkurs III: Die Rekonstruktion des johanneischen Einsetzungsberichts.

Bei der Analyse des Passarahmens hegen wir die Vermutung²⁸³, daß neben der Tempelreinigung und der Salbung auch der Einsetzungsbericht aus seinem ursprünglichen Zusammenhang in Kap. 13 herausgelöst wurde, um in Gestalt der eucharistischen Rede eine neue Verbindung mit Kap. 6 einzugehen. Wir stehen nunmehr vor der Frage, ob es möglich ist, den ursprünglichen johanneischen Einsetzungsbericht zu rekonstruieren. Dazu müssen wir noch einmal einen Blick auf die eucharistische Rede 6,51c–58 werfen.

Man hat wohl gefragt, ob nicht 6,51c eine auf Brot und Fleisch bezogene Paraphrase dessen sei, was das Kelchwort bei Markus sagt²⁸⁴, ja ob hier nicht die Einsetzungsworte Jesu beim letzten Mahl bewußt verwendet werden²⁸⁵. Wir meinen, daß dies in der Tat der Fall ist. Man hat sogar den Eindruck, daß der Evangelist in 6,51c eine feste Formel benutzt, die jedenfalls die Worte «ist mein Fleisch für das Leben der Welt» umfaßt. Der Vordersatz «und das Brot, das ich geben werde» kommt für sie natürlich nicht in Betracht. Dieser Vordersatz geht ja zu Lasten der sekundären Verknüpfung der eucharistischen Rede mit der vorangehenden Lebensbrotrede. In Analogie zu den synoptischen Einsetzungsworten hätte man vor *ἡ σὰρξ μου ἐστίν* nur noch ein *αὕτη* zu ergänzen und erhält auf diese Weise ein Brotwort von folgender Gestalt: «Dies ist mein Fleisch (gegeben) für das Leben der Welt.» Die Worte «für das Leben der Welt» sind dabei als Apposition zu «mein Fleisch» zu fassen. Dieses Brotwort ist völlig in sich abgerundet, während die Apposition in der Jetztgestalt des V. 51c nachhinkt, weil der Akzent dieses Verses ganz auf

²⁸² Vgl. die Darstellung auf S. 20ff., die literarkritische Analyse S. 68ff. und den folgenden Exkurs III.

²⁸³ S. 29.

²⁸⁴ Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, ThR NF 9 (1937) 308.

²⁸⁵ Maurer, *Ignatius 78*. Schon Bernard CIXff. stellt V. 51c als unabhängige johanneische Version neben die synoptische und paulinische.

die Identifikation des Brotes mit dem Fleisch verlagert ist. Diese Unebenheit, die auf die Verklammerung der eucharistischen Rede mit der Lebensbrotrede zurückzuführen ist, hat denn auch zu verschiedenen Textvarianten Anlaß gegeben²⁸⁶. Der Evangelist benutzt also offenbar in seiner eucharistischen Rede sein Deutewort zum Brot aus dem Einsetzungsbericht des Zeichenevangeliums.

Ist dies richtig, so wird natürlich vorangehend – wie bei Paulus und den Synoptikern – gesagt worden sein, daß Jesus das Brot nahm. Wir erinnern uns nunmehr der literarkritischen Analyse der ersten Verse von Kap. 13. Für den ursprünglichen Beginn des Einsetzungsberichts nahmen wir dort V. 1 (abgesehen von der vorangestellten Zeitangabe) und das *καὶ δεῖπνον γινόμενον* aus V. 2 in Anspruch. Man müßte somit etwa folgendermaßen rekonstruieren: «Und bei Gelegenheit eines Mahles nahm er das Brot... und sprach: Dies ist mein Fleisch usw.» Es versteht sich von selber, daß im johanneischen Einsetzungsbericht auch eine entsprechende Formulierung zum Wein vorlag. Daß der Evangelist in der eucharistischen Rede nur das Deutewort zum Brot aufnimmt, dürfte darin begründet sein, daß in Kap. 6 die Speisung mit Brot ganz im Vordergrund steht.

Als weiterer Bestandteil des johanneischen Einsetzungsberichts käme vielleicht V. 53 in Frage: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht eßt das Fleisch des Menschensohns und sein Blut trinkt, werdet ihr kein Leben in euch haben.» V. 54 und 56 variieren diesen Vers nur in positiver Formulierung und steigern in antidoketischer Zuspitzung, indem *φαγεῖν* durch *τρῶγειν* abgelöst wird. V. 53 unterscheidet sich von ihnen auch durch eine gewisse rhythmische Gliederung²⁸⁷ sowie den feierlichen Gebrauch des Titels «Menschensohn». Nur an dieser Stelle der eucharistischen Rede wird von Jesus als dem Menschensohn in 3. Person geredet. Vielleicht ist auch die Konstruktion von *φαγεῖν* mit dem Akkusativ des Gebrauchs von daher beeinflusst, daß in der Eucharistie die Elemente völlig verzehrt werden. Diese Konstruktion hätte dann in V. 53 ihren eigentlich legitimen Ort²⁸⁸.

²⁸⁶ Einige Textzeugen ziehen die Worte «für das Leben der Welt» zum Relativsatz am Anfang des Verses, andere bilden überhaupt einen neuen Relativsatz im Anschluß an *ἡ σὰρξ μου ἐστιν*.

²⁸⁷ Bultmann 175.

²⁸⁸ Diese Konstruktion liegt ja auch vor in 6, 23. 31. 49, ebenso bei *πίνειν*. – Der gelegentlich von der Forschung herausgestellte liturgische Charakter der eucharistischen Rede (vgl. S. Schulz, Menschensohn-Christologie 116) erklärt sich also so, daß der Evangelist seinen eigenen Einsetzungsbericht verwendet.

(16) *Die Ankündigung des Verrates (13,21ff.)*

(17) *Die Ankündigung der Verleugnung (13,31ff.)*

Über diese beiden Stücke am Abschluß des mittleren Hauptteils (13,21ff.) ist bereits das Nötige gesagt.

C. Der wahre König Israels

Die Komposition des Grundevangeliums rundet sich mit der Passionsgeschichte: Die Zeichen Jesu (1. Hauptteil) werden nur recht erkannt in dem mit der Person Jesu gegebenen Zeichen, der seinen Leib in den Tod gibt (2. Hauptteil) und sich darin als der wahre König Israels erweist (3. Hauptteil). Die Passions- und Ostergeschichte bezeugt Jesus als den wahren König Israels.

I. DAS LEIDEN UND STERBEN JESU (KAPITEL 18–19)

(18) *Die Gefangennahme Jesu (18,1ff.)*

1. Literarkritik.

Mit ταῦτα εἰπὼν (18,1) schließt der Evangelist im Grundevangelium an die Ankündigung der Verleugnung des Petrus (13,36–38) an. ἐξῆλθεν (V.1) bezieht sich auf das Verlassen des Hauses (vgl. 13,31) oder der Stadt in Richtung Gethsemane. V.1 ist im übrigen nicht zu beanstanden²⁸⁹. Eigenartig ist die Erwähnung des Judas V.5: «Aber auch Judas, der ihn verriet, stand bei ihnen.» Sie setzt die Angabe V.3, daß Judas mit der Kohorte und den Dienern nach Gethsemane kommt, nicht voraus, ja widerspricht ihr geradezu. Denn nach V.5b kann ja eigentlich vorher nicht berichtet sein, daß Judas mit den Häschern erschienen ist, daß er ihr Anführer ist. Diese Widersprüchlichkeiten sollte man nicht durch tiefere Eingriffe in den Text zu beseitigen suchen²⁹⁰. Sie erklären

²⁸⁹ Wellhausen 80 hält den Satz für redigiert. Spitta 358 will ὑποῦ καὶ streichen. Hirsch, Studien 118 möchte εἰς ὅν bis μαθηταὶ αὐτοῦ ausschalten. Die zum Teil redaktionellen Satzungeheuer in 6,22 und 13,1ff. sind aber anderer Art. Auf sie darf man sich kaum berufen.

²⁹⁰ Man darf weder V.5b streichen (Wellhausen 80) – denn die hier vorliegende Bemerkung ist gegenüber V.3 zu selbständig – noch V.3 korrigieren wollen (Spitta 359). Die Aktivität des Verräters ist für Johannes bezeichnend.

sich vielmehr so, daß der Evangelist seinen Bericht mit der Tradition nicht völlig ausgeglichen hat²⁹¹. V.5b dürfte der Tradition zugehören. Freilich geht der Evangelist mit dieser zu souverän um, als daß man sich vorstellen könnte, er habe in V.5b ein Stück Quelle einfach unmotiviert stehen lassen. Die Darstellung wird zeigen, daß Judas hier noch einmal mit voller Absicht genannt wird. – Auszuscheiden ist aber V.9, der sich auf 6,39; 17,12 zurückbezieht²⁹², also zwei Stellen, die nicht zum Grundevangelium gehören. – Anstoß genommen hat man auch an V.10f. Diese beiden Verse seien nichts als sekundäre Folgerung aus dem synoptischen Bericht (vgl. Mk.14,47)²⁹³. Doch wird man diese beiden Verse dem Evangelisten schwerlich absprechen dürfen. Denn offenbar kommt ihnen in seiner Erzählung eine wichtige Funktion zu, wie gleich deutlich werden wird²⁹⁴.

2. Darstellung.

Im Zentrum der Perikope steht das majestätische «ich bin» Jesu (V.5.6.8), vor dem die Häscher und der Verräter zu Boden stürzen. Judas wird hier (V.5b) mit voller Absicht neben den Häschern Jesu genannt, um die vor der Majestät des «ich bin» Jesu verstummende und ohnmächtige Aktivität des Verräters zu zeichnen. – Auf dieses «ich bin» ist die Perikope ausgerichtet. Hierin sind einerseits die Kürzungen gegenüber den Synoptikern begründet (Jüngerschlaf, Gebetskampf, Judaskuß), andererseits die Erweiterungen: Das in der echten vom Vater gegebenen Vollmacht gesprochene «ich bin» Jesu kontrastiert mit dem eigenmächtigen Handeln des Petrus, dessen Verhalten im Sinne des Evangelisten offenbar den ersten Schritt zur folgenden Verleugnung darstellt. Der Jünger, dessen Glaube noch nicht in dem echten «ich bin» des Herrn gegründet ist, wird in die Verleugnung hineingedrängt: «Ich bin's nicht!», auch wenn er, wie Petrus, mit der *Tat* beweisen will: «Mein Leben will ich für dich hingeben» (13,37). – Der 4. Evangelist

²⁹¹ Bultmann 493.

²⁹² Da in 17,12 in einem tieferen und umfassenderen Sinn von der ἀπόλητα die Rede ist als hier, schreibt man 18,9 häufig dem Redaktor zu (so Bultmann 495). Ebenso wäre dann in 18,32 zu verfahren. Beide Verse tragen aber durchaus johanneisches Gepräge.

²⁹³ Wellhausen 80.

²⁹⁴ Bultmann 493 schreibt die beiden Verse der Quelle des Evangelisten zu. Die legendarische Fortbildung, die Mk.14,47 hier erfahren habe, gehe schwerlich auf den Evangelisten selber zurück. Mit dieser Möglichkeit rechnen wir indes.

beteiligt an der Gefangennahme Jesu die Macht des römischen Staates. An der Gegenüberstellung der verborgenen Königsmacht Jesu und der des römischen Staates haftet ein starkes Interesse²⁹⁵.

(19) Das Verhör vor Hannas und die Verleugnung des Petrus (18,12ff.)

1. Literarkritik.

Ein Verhör vor Hannas (18,19ff.) kennt nur der 4. Evangelist, und entgegen der synoptischen Tradition berichtet er nur von diesem. Ein zweites Verhör vor Kaiphas wird nur im Vorübergehen erwähnt (V. 24. 28).

Schon sy^s hat an diesem Tatbestand offensichtlich Anstoß genommen und ordnet daher folgendermaßen: V. 12. 13. 24. 14. 15. 19–23. 16–18. 25–27. Diese Ordnung ist aber keinesfalls ursprünglich. V. 15 und 16 werden unmöglich voneinander getrennt. Die Ordnung, die sy^s gibt, soll lediglich mit den Synoptikern ausgleichen und gemäß der synoptischen Darstellung das Verhör vor Kaiphas als das entscheidende hinstellen. – Man kann aber auch nicht umgekehrt verfahren und das Verhör vor Hannas unter Hinweis auf Act. 4,6; 5,17 zwar akzeptieren, dafür aber die Angaben über Kaiphas in V. 13f. 24. 28 ausschalten²⁹⁶. Denn Kaiphas gilt dem 4. Evangelisten laut 11,49ff. als amtierender Hoherpriester. – So wird in 18,12ff. durch literarkritische Operationen nichts erreicht. Wie kommt aber denn der 4. Evangelist zu dem Verhör Jesu vor Hannas, der nach seiner Auffassung doch gar nicht amtierender Hoherpriester ist? Legt er seinem Bericht eine Tradition zugrunde, in der Hannas als solcher gilt?²⁹⁷ Zur Beurteilung dieser Frage muß man jedenfalls in Rechnung stellen, daß er das Verhör vor Kaiphas (Mk. 14,55–65 parr.) kennt (vgl. V. 13. 24. 28). Dann greift der Evangelist also nicht infolge seiner Gebundenheit an eine außersynoptische Quelle zum Verhör vor Hannas. Vielmehr hat er wohl nicht ohne Absicht das Verhör vor Kaiphas unterdrückt zugunsten eines für den weiteren Gang des Prozesses völlig unwesentlichen Verhörs vor dessen Schwiegervater²⁹⁸. Er will damit das

²⁹⁵ Bultmann 493.

²⁹⁶ So Wellhausen 81; Spitta 366f.; Hirsch, Studien 119f.

²⁹⁷ So Bultmann 497.

²⁹⁸ Es treten in diesem Verhör weder Zeugen auf noch spielt das Wort Jesu über den Tempel (Mk. 14,58) eine Rolle. Es fehlt vor allem die Messiasfrage des Hohenpriesters (Mk. 14,61f.). Das johanneische Verhör vor Hannas ist also von dem synoptischen vor Kaiphas völlig verschieden. Die Formgebung durch die Hand des Evangelisten ist deutlich (vgl. Heitmüller 168; Bauer 212).

Verhör vor dem jüdischen Forum als belanglos hinstellen. Denn Kaiphas hat ja das definitive Todesurteil längst gefällt (11,49ff.). Daher ist das Verhör vor dem jüdischen Forum nur eine Episode. Der Evangelist steuert statt dessen auf die Auseinandersetzung zwischen Jesus und Pilatus, dem Repräsentanten des römischen Kaiserreichs, zu²⁹⁹.

Das Verhör vor Hannas wird durch die Verleugnung des Petrus gerahmt³⁰⁰. Welche Absicht der Evangelist damit verfolgt, muß die Darstellung zeigen. – Es ist nicht ausgeschlossen, daß der erste Akt der Verleugnung (V. 15–18) ursprünglich einmal hinter V. 24 gestanden und mit V. 25–27 eine Einheit gebildet hat. Für diese Ordnung spricht, daß das *ἐξπον* V. 25 im jetzigen Text ohne Subjekt ist³⁰¹. Während V. 19 durchaus unmittelbar auf V. 13f. folgen könnte, muß jedenfalls zwischen V. 24 und 28 von jeher eine Perikope gestanden haben, da V. 28 an V. 24 nicht anschließt³⁰².

2. Darstellung.

Mit der Person Jesu beschäftigt sich Hannas nicht. Er fragt ihn lediglich nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre, um den Grad der Gefährlichkeit der Bewegung festzustellen³⁰³. Das Todesurteil über die Person Jesu steht ja längst fest. Jesu Antwort hebt einen Grundgedanken des Evangelisten hervor: Er hat «vor der Welt» in aller Öffentlichkeit geredet (V. 20). Er ist kein Sektenhaupt: «Was fragst du mich? Frage die, welche gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe! Siehe, diese wissen, was ich gesagt habe» (V. 21). Nur dem Unglauben ist sein Wort ein Wort *ἐν κρυπτῷ*³⁰⁴.

Jesu Verweis auf seine Zeugen in aller Öffentlichkeit wird kontrastiert durch das erbärmliche Versagen schon im engsten Jüngerkreis! Um das zum Ausdruck zu bringen, rahmt der 4. Evangelist das Verhör vor

²⁹⁹ Windisch, Johannes und die Synoptiker 81f.; vgl. Barrett 437. «The writer presses on to describe the scenes in which the sovereignty of this world and the sovereignty which is not of this world are compared concretely in the contrast between Pilate and Jesus, and the scenes in which the apostasy of the Jews is finally exposed» (Hoskyns 515).

³⁰⁰ Auch bei Markus und Matthäus ist die Verleugnungsgeschichte in zwei Teile zerlegt. Doch bringt der erste lediglich die Situationsangabe (Mk. 14, 54 = Mt. 26, 58). Lukas erzählt die ganze Perikope vor dem Verhör.

³⁰¹ Wellhausen 81.

³⁰² Man kann die Verleugnung daher nicht mit Schwartz 1907, 351ff., streichen.

³⁰³ Schlatter 334.

³⁰⁴ Bultmann 500.

Hannas durch die Petrusverleugnung. – Über die Frage, ob sich V. 25–27 während der Verhandlung V. 19–23 oder während V. 24 abspielt, scheint der Evangelist nicht reflektiert zu haben. Für ihn ist es selbstverständlich, daß die Verleugnung zum Verhör gehört.

Auffallend ist die Hilfeleistung des «anderen Jüngers», damit Petrus in den Hof des Hohenpriesters gelangen kann (V. 15f.). Von jenem wird gesagt, daß er dem Hohenpriester bekannt war. Die Erzählung wird hier geheimnisvoll umständlich: Warum geht dieser «andere Jünger» erst hinein und dann wieder hinaus, um mit der Türhüterin zu reden wegen Petrus, statt ihn gleich mitzunehmen? Die Auskunft, daß dieser «andere Jünger» seine Existenz nur dem Bedürfnis verdanke, zu motivieren, wie Petrus in den Hof des Hohenpriesters kommen konnte³⁰⁵, ist abwegig. Es kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß dieser «andere Jünger» identisch ist sowohl mit jenem geheimnisvollen Jünger 1,35ff. als auch mit dem Lieblingsjünger von 13,23. Dies wird durch die ganz sekundäre, aber doch vom 4. Evangelisten stammende Perikope vom Wettlauf zum Grabe 20,2ff. bewiesen. Denn hier kehrt sowohl die Bezeichnung «der andere Jünger» als auch die Näherbestimmung «welchen Jesus liebte» wieder³⁰⁶. Das Konkurrenzverhältnis zwischen Petrus und jenem geheimnisvollen Jünger liegt sowohl in 1,35ff. und 13,21ff. als auch in 18,15ff. klar am Tage. Der Lieblingsjünger geht mit Jesus zusammen hinein in den Hof des Hohenpriesters – nicht Petrus. Dieser kommt nur hinein durch die Vermittlung des Lieblingsjüngers – um dann seinen Herrn zu verleugnen.

(20) *Jesus vor Pilatus (18,28ff.)*

1. Literarkritik.

Von vornherein dürfen 18,32 und 19,14a ausgeschieden werden. Wie 18,9 weist 18,32 auf ein Wort Jesu zurück (12,32f.), das dem Grundevangelium nicht angehört. 19,14a dagegen gehört zum Passarahmen des 4. Evangeliums³⁰⁷.

Man hat wohl daran Anstoß genommen, daß Pilatus zwischen dem Angeklagten und den tumultierenden Anklägern hin und her laufe³⁰⁸.

³⁰⁵ Bultmann 499,6.

³⁰⁶ Der Evangelist bezieht sich damit zweifellos auf 18,15ff. und 13,21ff. bzw. 19,26f.

³⁰⁷ S. 12.26.

³⁰⁸ Schwartz 1907, 355.

Aber in dieser Gestaltung des Kapitels liegt gerade seine Großartigkeit³⁰⁹. «Die Juden um des bevorstehenden Festes willen draußen vor dem Prätorium, Jesus im Inneren und Pilatus zwischen der Unruhe und dem Haß der Welt und dem stillen ‚Zeugnis der Wahrheit‘ im wörtlichsten Sinne schwankend³¹⁰.» Ein wirkliches Problem in literarkritischer Hinsicht gibt nur der Abschnitt 18,39–19,6 (Barrabasszene, Geißelung und Verspottung) auf. Diese Verse dienen in der Darstellung des 4. Evangeliums dem Versuch des Pilatus, die Verurteilung Jesu zu umgehen. Allein darin liegt es begründet, daß der Evangelist die Geißelung und Verspottung, die doch ihren sachgemäßen Ort im *Anschluß* an die Gerichtsverhandlung haben³¹¹, schon hier bringt. Für die Ausscheidung des Komplexes 18,39–19,6 lassen sich nun aber auch eine Reihe von gewichtigen Gründen beibringen: 1. In 19,9 befindet sich Jesus im Prätorium, ohne daß nach 19,5 erzählt worden wäre, daß er wieder hereingeführt wurde. 19,9 scheint also 19,5f. nicht vorauszusetzen. 2. Nach 19,13 wird Jesus offenbar zum ersten Male den Juden vorgeführt, was 19,5 widerspricht³¹². Der 4. Evangelist würde sonst schwerlich das von ihm oft und gerne verwendete *πάλιν* fortgelassen haben. 3. In der Barrabasszene scheint das *ἐκραύγασαν οὖν πάλιν* (18,40) vorauszusetzen, daß schon vorher vom «Schreien» der Juden die Rede war. Das ist aber in 18,28–38 nicht der Fall³¹³. 4. Während in 19,6 «die Hohenpriester und die Diener» genannt werden, erscheinen in V.7 plötzlich wieder «die Juden». 5. Die Antwort der Juden 19,7 schließt gut an das Urteil des Pilatus 18,38 an: «Ich finde keine Schuld an ihm³¹⁴». In dem Augenblick, da die Juden mit der politischen Verdächtigung Jesu (18,33ff.)

³⁰⁹ Kundsins, Topologische Überlieferungstoffe 42. Windisch, Der Johanneische Erzählungsstil 202ff., arbeitet den «eminent dramatischen Charakter» des Verhörs vor Pilatus stark heraus und zeigt, wie diese Eigenart der johanneischen Gestaltungsweise übereinstimmt mit der auch sonst im Evangelium begegnenden Art.

³¹⁰ Lohmeyer, ThR 9 (1937) 197.

³¹¹ Vgl. Mk. 15,15b.16ff.; Mt. 27,26b.27ff.; bei Lukas fehlt die Szene.

³¹² Wellhausen 85; Schwartz 1907, 355f.; Hirsch, Studien 121.

³¹³ *πάλιν* ist als *lectio difficilior* gesichert. Der Evangelist benutzt in 19,39f. ein Stück Tradition, in dem schon ein «Schreien» der Juden vorangeht. Er übersieht aber, daß er in seinem eigenen Bericht von solchem «Schreien» noch nicht erzählt hatte. Oder aber bezieht sich *πάλιν* ganz allgemein auf die zweimalig ablehnende Haltung der Juden (vgl. V.31)? In diesem Falle wäre *πάλιν* kein Argument für unsere These.

³¹⁴ Wellhausen 85. Dieses Urteil des Pilatus 18,38 wird in 19,4 und 19,6 wieder aufgenommen, und damit an den Ort zurückgeführt, an dem wir uns am Schluß von 18,38 bereits befanden.

vor Pilatus nicht durchzudringen vermögen, beschuldigen sie Jesus, er habe gegen *ihr* Gesetz verstoßen (19,7). Hingegen besteht jetzt in den Worten des Pilatus zwischen 18,38 und 39, wenn man scharf hinsieht, kein rechter Sinn und Zusammenhang, auch folgt nach 19,6b der V.7 etwas überraschend³¹⁵. – 18,39–19,6 gehören also ursprünglich nicht dem Grundevangelium an³¹⁶. Aber vielleicht hat der Evangelist diesen Abschnitt noch auf der Stufe des Grundevangeliums nachträglich eingeschaltet, und zwar zur Illustration des in der Passionsgeschichte des Grundevangeliums wichtigen Gedankens von Jesu Königtum. Die Welt verhöhnt sein Königtum. – In 19,8 hängt *μᾶλλον* formell in der Luft. Der Evangelist will anzeigen, daß dem Pilatus der Angeklagte längst unheimlich ist.

Man hat schließlich daran Anstoß genommen, daß Pilatus Jesus nach 19,16a den Juden zur Kreuzigung überläßt³¹⁷. Gemeint ist natürlich nicht, wie aus dem Folgenden hervorgeht, daß Pilatus den Vollzug der Kreuzigung den Juden überträgt, sondern daß er ihrem Verlangen nach Kreuzigung stattgibt³¹⁸. Die Juden sind damit als die eigentlichen Urheber der Kreuzigung gekennzeichnet (vgl. 19,11b).

2. Darstellung.

Das majestätische «ich bin» 18,5ff. findet vor Pilatus seine Entsprechung in dem hoheitsvollen Satz Jesu 18,37: «Du sagst, daß ich ein König bin.» War in der Einzugs Geschichte nur geheimnisvoll angedeutet, in welchem Sinne Jesus ein König ist – vor Pilatus wird das Wesen seines Königtums in aller Form ausgesprochen: Sein Reich ist nicht von dieser Welt, er ist der König der Wahrheit (18,36ff.). Seine Königsherrschaft wird durch keine politische Macht begründet und kann darum auch nicht durch eine solche beseitigt werden. *βασιλεύς* und *βασιλεία* sind die Hauptstichworte der Perikope. – Da das Urteil der Juden längst gefallen ist (11,47ff.), drängt der 4. Evangelist, die Verhandlung vor Kaiphas übergehend, vor das Forum des römischen Kaiserreichs. Die Juden geben ihren messianischen Anspruch und damit

³¹⁵ Hirsch, Studien 121.

³¹⁶ Hirsch, Studien 122 findet in 19,13 den ursprünglichen Ort für den Grundbestand der ausgeschiedenen Verse (19,1–3). Das Wort des Pilatus 19,14b setze den Dorngekrönten voraus. Doch ist es auch so genügend motiviert. Jesus ist ja als Königsprätendent verklagt worden (18,33).

³¹⁷ Schwartz 1907, 356; Spitta 378f.

³¹⁸ Bultmann 515,2.

letztlich sich selbst an den römischen Kaiser preis (19,15). Damit steht aber nun die Welt vor der Frage nach dem Königtum Jesu. Sein Königtum gewinnt also universale Weite, freilich als eine Königsherrschaft vom Kreuz herab. Denn auch der, der eben noch die Frage stellte: «Bin ich ein Jude?», zeigt sich den Juden verfallen, indem er sich zu deren Handlanger macht.

(21) Kreuzigung, Tod und Grablegung (19,16bff.)

1. Literarkritik.

Daß 19,31–37 dem Passarahmen zugehören, zeigten wir bereits³¹⁹. – Auch die Szene der Verteilung der Kleider bzw. der Verlosung des Rocks V.23–24, wie auch die Marienszene unter dem Kreuz V.25–27, gehören dem Grundevangelium ursprünglich nicht an. Diese beiden Stücke haben ja auch nichts mit dem für die Passionsgeschichte des Grundevangeliums konstitutiven Königsgedanken zu tun. Man erwartet vielmehr, daß nach dem Streit über die Kreuzesaufschrift des Pilatus V.20–22 nun gleich der Bericht über Jesu Tod folgt. – Die beiden Szenen V.23–24 und V.25–27 gehören eng zusammen. Dem Tun der Soldaten werden die Frauen und der Lieblingsjünger unter dem Kreuz gegenübergestellt (μὲν – δέ V.24b.25). V.23–24 und V.25–27 wurden wohl nicht unabhängig voneinander eingefügt. – Daß V.23–27 sekundär im Zusammenhang sind, läßt sich aber noch weiter sichern. Der Beginn von V.23 macht den Eindruck eines sekundären Rückgriffs auf V.18. Die Szene V.23–24 hinkt überhaupt nach. Ihren angemessenen Ort hätte sie im Anschluß an V.18³²⁰. – V.25 und 26f. stehen unausgeglichen nebeneinander³²¹. In V.25 werden vier Frauen genannt, in V.26 dagegen nur die Mutter Jesu mit dem Lieblingsjünger, von dem in V.25 noch nicht die Rede war. Daß die Tradition schon sehr früh die Frauen als Zeugen der Kreuzigung kennt, zeigt Mk.15,40. Aber dort steht diese Notiz am Schluß der Perikope. So wird man auch für das johanneische Grundevangelium damit rechnen dürfen, daß V.25 zunächst hinter V.30 gestanden hat. Der 4. Evangelist hat diesen Vers dann zu einem späteren Zeitpunkt dort weggenommen, um daran Jesu Kreuzeswort an Maria und den Lieblingsjünger anzuschließen. – Zu welchem Zeitpunkt V.23–27

³¹⁹ S.25f.

³²⁰ Hirsch, Studien 123. – Nach Bultmann 519,1 hätte der Evangelist dagegen seine Quelle durch V.20–22 unterbrochen, folgte ihr aber wieder mit V.23f.

³²¹ Spitta 381.

eingesetzt wurden, läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Wenn 19,35 auf den Lieblingsjünger unter dem Kreuz anspielt, wäre als terminus ad quem der Passarahmen anzunehmen. – Schwierigkeiten macht das Verständnis von V.28. Wird *ἵνα* dem *εἰδώς-ᾧτι*-Satz untergeordnet, so kann *διψῶ* nicht mehr gut im Sinne der Schrifterfüllung gedeutet werden, da ja dann vorangehend gerade gesagt wurde, daß die Schrift zum letzten Ziel gebracht ist. Nun kann es aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Evangelist das Kreuzeswort im Sinne der Schrifterfüllung versteht (*ψ* 68,22). Dann ist der *ἵνα*-Satz dem *λέγει* unterzuordnen: Im Wissen darum, daß schon alles vollbracht ist, spricht Jesus, um die Schrift zum letzten Ziel zu bringen³²²: Mich dürstet. Dann aber muß, wenn nicht der *εἰδώς-ᾧτι*-Satz mit dem *ἵνα*-Satz unerträglich kollidieren soll³²³, *ἡδη πάντα τετέλεσθαι* nicht auf die Schrift, sondern auf das Jesus vom Vater aufgetragene Werk überhaupt bezogen werden³²⁴.

In der Bestattungsgeschichte (V.38–42) müssen natürlich V.39–40 herausgenommen werden. Das Grundevangelium kennt ja die Nikodemusgeschichte noch nicht. Nikodemus wird in V.39 überraschend eingeführt (*δὲ καί*). *ἔθηκαν* V.42 ist in *ἔθηκεν* zu ändern.

2. Darstellung.

Auch die Kreuzigungsgeschichte bezeugt Jesu königliche Majestät. Er trägt sein Kreuz selber (vgl. Mk. 15,21). Nichts hören wir von Finsternis über der Erde (Mk. 15,33), nichts vom Schrei des Verlassenen (Mk. 15,34). Pilatus wird ungewollt und unwissend zum Propheten, wenn er ihn unter der in drei Sprachen abgefaßten Aufschrift «Jesus der Nazoräer, der König der Juden» kreuzigen läßt. «Das Kreuz ist ein die ganze Welt angehendes Ereignis; der *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* ist der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (4,42)³²⁵.»

Sein königliches Werk vollbringt Jesus in Erfüllung des göttlichen Heilsplans, indem er die Schrift zu ihrem letzten Ziel bringt. Den, der sein Fleisch und sein Blut am Kreuz für das Leben der Welt hingibt (6,51c),

³²² *τελειοῦν* statt des sonst üblichen *πληροῦν* (13,18; 15,25; 17,12; 12,38; 19,36), wohl von der abschließenden Erfüllung des gesamten Schriftinhaltes (Bauer 224; dagegen Bultmann 522,3).

³²³ Um solcher Kollision willen setzt Bultmann 516 den *ἵνα*-Satz auf das Konto der Quelle, während der *εἰδώς-ᾧτι*-Satz auf den Evangelisten zurückgehe.

³²⁴ Vgl. den Zusatz *τὰ περὶ αὐτοῦ* bei U (Θ) al.

³²⁵ Bultmann 518.

dürstet³²⁶. In dem «es ist vollbracht» V.30 gipfelt der Abschnitt. In diesem «es ist vollbracht» endet die Königslinie des Grundevangeliums. «Und zwar ist alles vollbracht, da in den Augen der Welt alles gescheitert ist»³²⁷, Jesus in Tod und Grab genommen wird.

Jesu «es ist vollbracht» am Kreuz steht im Höhepunkt des Grundevangeliums. Sein ganzes Zeichenwirken liegt hier beschlossen (vgl. das ἀρχή 2,11). Könnte der Evangelist nicht hier abbrechen? Indes bezeugt er den Karfreitag nicht ohne das Ostergeschehen. Erst in der Begegnung mit dem auferstandenen Kyrios wird dem Jünger das Auge für das königliche Werk Jesu am Kreuz geöffnet. Und den Glauben an Jesus als den Christus, Gottes Sohn, zu wecken, ist ja das letzte Ziel des Grundevangeliums (20,31).

Wir werfen abschließend noch einen Blick auf den Einschub 19,23–27. Unsere Analyse hat deutlich gemacht, daß die beiden Episoden, die hier berichtet werden, nur aufeinander bezogen interpretiert werden dürfen. Sachlich am richtigsten hat das B. Weiß³²⁸ getan: «Das εἰ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν wäre natürlich völlig überflüssig, wenn es nicht, wie das μὲν-δέ andeutet, den Gegensatz markieren soll zwischen den um Jesu Nachlaß würfelnden Soldaten und den trauernden Weibern 19,25, die beim Kreuz standen und unter denen Jesus seine kostbarste Hinterlassenschaft erblickt, über die er in liebender Fürsorge Verfügung trifft.» Jesu Hinterlassenschaft ist die in dem neuen Gebot der Liebe begründete Bruderschaft. Die Deutung der Szene unter dem Kreuz auf die Einheit von jüden- und heidenchristlicher Kirche dürfte abwegig sein³²⁹.

³²⁶ Soll man in dem Ysopstengel, auf dem Jesus der Essigschwamm gereicht wird, einen Hinweis auf das Passalamm sehen, zu dem ja nach Ex.12,22 der Ysop gehört (so Wellhausen 88; Barrett 460)? Das ist doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Nach Mk.15,36 (= Mt.27,48) wird der Schwamm ja vielmehr auf ein «Rohr» gesteckt! Der Passalammgedanke spielt ja auch im Grundevangelium eine gewisse Rolle. Darauf weist die Datierung des Todestages Jesu auf den 14. Nisan und das Täuferwort 1,36: «Siehe, das Lamm Gottes.»

³²⁷ Bultmann 523.

³²⁸ Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt, 1912,337.

³²⁹ Gegen Bultmann 521; vgl. dazu S.156ff. dieser Arbeit und E. Krafft, Die Personen des Johannesevangeliums, EvTh 16 (1956) 25. – Abwegig auch Preisker, ZNW 42 (1949) 209ff., wonach sich 19,26 ebenso wie 2,4 gegen jeglichen Marienkult richte, wie die schroffe Anrede γύναι zeige. In der Hausgemeinde des Johannes finde Maria Aufnahme, nicht dagegen in jenem Machtbezirk, der durch das Zueinander von Vater und Sohn allein beherrscht ist.

II. DIE ERSCHEINUNGEN DES AUFERSTANDENEN (KAPITEL 20)

(22) *Die Erscheinung vor Maria Magdalena (20,1ff.)*

1. Literarkritik.

Der Evangelist hat in diese Perikope (20,1ff.) den Wettlauf zum Grabe V.2–10 erst nachträglich eingefügt. Das wird durch folgende Beobachtung gesichert³³⁰: 1. Maria steht V.11 am Grabe, von dem sie laut V.2 weggegangen ist, ohne daß ihre Rückkehr notiert wäre. 2. Sie steht da, als habe sich V.3–10 nicht ereignet, als habe das Erlebnis der beiden Jünger für sie keine Bedeutung. 3. Sie sieht im Grabe zwei Engel, die die beiden Jünger vorher nicht gesehen haben. 4. Im Gegensatz zu den beiden Jüngern führt der Anblick des leeren Grabes Maria nicht zum Glauben. 5. Dem Auftrag, den sie V.17f. vom Auferstandenen erhält, wird die Pointe genommen, wenn schon zwei Jünger zum Auferstehungsglauben gekommen sind. – Die Engelfrage V.13: «Weib, warum weinst du?» setzt V.11b voraus, nämlich die Angabe, daß Maria angesichts des leeren Grabes weint. V.11a dagegen wurde erst nach der Einschaltung von V.2–10 erforderlich, um die Situation von V.1 wiederherzustellen. V.11b schließt gut an V.1 an. Nur wird V.11b ursprünglich anders konstruiert gewesen sein, etwa: *καὶ κλαίουσα παρέκλυεν κτλ.* – V.2 bildet die redaktionelle Verbindung des Evangelisten mit V.3–10. Und zwar hat er sie geschaffen unter Verwendung von V.13.

In der Erscheinung vor Maria konkurriert das Auftreten der Engel V.12f. mit dem Auftreten Jesu V.14ff. Seine Frage V.15 ist eine Wiederholung der Engelfrage V.13: «Weib, was weinst du?» Hinzugesetzt wird lediglich eine zweite Frage: «Wen suchst du?» Das Auftreten der Engel bleibt im Unterschied zu den Synoptikern ohne Bedeutung für die weitere Erzählung. Nach den Synoptikern (Mk. 16,5–7 parr.) haben sie die Funktion, die Tatsache der Auferstehung mitzuteilen und den Frauen den Auftrag zur Botschaft an die Jünger zu geben. Nach der Erzählung des 4. Evangelisten erscheint aber Jesus selber der Maria und gibt ihr diesen Auftrag (V.17). Wird damit nicht die Engelepisode V.12f. überflüssig? Muß man sie daher nicht ausscheiden?³³¹ Man wird das nicht sagen dürfen. Vielmehr war dem Evangelisten das Auftreten

³³⁰ Zum Folgenden vgl. Bultmann 528.

³³¹ So Wellhausen 92 u. a.

der Engel von der Tradition her gegeben³³², und er braucht die Engel-episode in seiner Darstellung nun dazu, um die um ihren toten Kyrios klagende Maria zu zeichnen, die dann erfahren muß, daß kein Toter ihr Herr ist³³³. – *στραφεῖσα* V. 16 darf man nicht in Widerspruch setzen mit dem *ἐστράφη* von V. 14. Das *στραφεῖσα* bedeutet vielmehr die plötzliche und lebhafteste Bewegung auf Jesus hin, wie ja aus dem *μὴ ἄπειτον* V. 17 hervorgeht³³⁴. – V. 18 ist in indirekter Rede gehalten. Daraus auf reaktionellen Zusatz zu schließen, besteht kein Anlaß.

2. Darstellung.

Maria Magdalena weint um ihren toten Herrn. «Sie haben meinen Herrn (*τὸν κύριόν μου*) hinweggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben» (V. 13). Doch kein Toter ist der Herr der Maria. Vor dem Auferstandenen, der sie mit Namen anruft, muß sie das erkennen. Er führt sie zum Bekenntnis zu dem lebendigen Meister: Rabbuni. Dieses Bekenntnis ist freilich von dem des Thomas in V. 28: «Mein Herr und mein Gott» noch charakteristisch unterschieden. Es ist noch nicht das volle Bekenntnis zu dem erhöhten Christus. Noch ist Jesus ja auch nicht zum Vater emporgestiegen. Und so greift Maria nach Jesus, «als wäre nun die alte Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern wiederhergestellt»³³⁵. Aber um eine bloße Wiederherstellung der alten Gemeinschaft kann es sich ja nicht handeln. So versteht sich Jesu distanzierendes Wort: «Rühre mich nicht an!»³³⁶

Der Evangelist unterscheidet also, wie V. 17 zeigt, zwischen Erscheinungen des Auferstandenen und Erscheinungen des Erhöhten. Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria ist nur etwas sehr Vorläufiges. Das eigentliche Ziel sind vielmehr die Erscheinungen des Erhöhten und das Bekenntnis des Thomas zu ihm: «Mein Herr und mein Gott.» Wie

³³² Bultmann 529.

³³³ Die Engelepisode ist also nicht einfach «gänzlich überflüssig», wie Bultmann, a. a. O., meint.

³³⁴ Bultmann 532, 1.

³³⁵ Schlatter 358. Vielleicht wird deshalb auch *ῥαββουνί* durch *διδάσκαλε* und nicht durch *κύριε* (D it) wiedergegeben.

³³⁶ Wellhausen und Schwartz, auch Preisker, ThBl 15 (1936) 189, sehen in V. 17 den Abschluß der Grundschrift. Das Verbot Jesu V. 17 stehe in vollendetem Widerspruch zu 20, 19 ff. Doch wird diese These dem *οὐπω* in V. 17 keineswegs gerecht. – Violet, ZNW 24 (1925) 78 ff., möchte V. 17 durch Rückgang auf das Aramäische erklären. Aber eine aramäische Urschrift des Evangeliums hat es schwerlich gegeben; vgl. oben Anm. 127.

kommt der Evangelist zu solcher Unterscheidung von Erscheinungen des Auferstandenen und des Erhöhten?

(23) *Die Erscheinung vor den Jüngern (20, 19ff.)*

1. *Literarkritik.*

Die Perikope (20, 19ff.) gehört, da sie von der folgenden Thomasgeschichte vorausgesetzt wird, dem Grundevangelium an. – Anlaß zur Literarkritik gibt nur V. 20a: «Und als er dieses gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände wie auch die Seite.» Dieser plötzliche Identitätsbeweis überrascht³³⁷. V. 20b schließt ebenso gut an V. 19 an. Zudem wird hier der Lanzenstich 19, 34 vorausgesetzt, der dem Grundevangelium nicht zugehört.

2. *Darstellung.*

In der Begegnung mit dem zu seinem Vater Erhöhten (V. 17) kommen die Jünger zum Frieden und erhalten von ihm die Vollmacht, auch die Welt durch Sündenvergeben und Sündenbehalten zum Frieden zu bringen. Diese Vollmacht ist das Geschenk des Heiligen Geistes, den sie durch den Anhauch des Erhöhten empfangen. Ostern und Pfingsten fallen zusammen.

(24) *Die Erscheinung vor Thomas (20, 24ff.)*

1. *Literarkritik.*

Auszuscheiden sind in V. 25 die Worte: «und lege meine Hand in seine Seite», ebenso in V. 27: «und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite». So, wie sie sind, wirken V. 25 und 27 überladen. Außerdem wird in den ausgeschiedenen Worten der dem Grundevangelium noch nicht zugehörige Lanzenstich vorausgesetzt.

2. *Darstellung.*

Am Abschluß des Grundevangeliums steht die Überwindung des Zweiflers durch den Erhöhten (20, 24ff.). In dem Bekenntnis zu ihm kommt das Grundevangelium zu seinem Ziel³³⁸: «Mein Herr und mein Gott» (V. 28). Dieses Bekenntnis geht weit über das «Rabbuni» der Maria hinaus. Dem Wort des Täufers 1, 34 und dem Wort des Nathanael

³³⁷ Wellhausen 94.

³³⁸ «Ziel» im Unterschied zum «Höhepunkt» des Grundevangeliums in 19, 30!

1,45 am Anfang des Grundevangeliums entspricht an seinem Ende das Bekenntnis der Maria und des Thomas.

Auf das Bekenntnis des Thomas antwortet Jesus V. 29: «Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig sind die, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben.» In diesem Makarismus, der im Zusammenhang mit V. 30f. gelesen werden will, preist der Evangelist die Nachgeborenen, die auf das bloße Zeugenwort hin glauben. Wohl ist dieses Wort Jesu ein kritisches Wort an Thomas, insofern dieser grundsätzlich erst auf einen handgreiflichen Beweis hin zu glauben sich bereit fand. Eine Kritik an der Ostergeschichte liegt in diesem Wort freilich kaum. Der Meinung, daß die Erscheinungen des Erhöhten im Grunde nur eine Konzession an die Schwachheit der Jünger darstellen, der es eigentlich nicht bedürfen sollte³³⁹, dürfte der Evangelist widersprechen. Die Erscheinungen des Erhöhten sind keineswegs nur «symbolisch» zu verstehen, sie «veranschaulichen» nicht nur den Sieg am Kreuz, sondern machen ihn geradezu offenbar. Die späteren Zusätze in V. 20. 25. 27 weisen mit unmißverständlicher Deutlichkeit darauf hin, daß es dem Evangelisten gerade auf die Realität der Erscheinungen ankommt: *Jesus* ist der Christus, der Sohn Gottes. Wir haben es hier offensichtlich mit antidoketischer Polemik zu tun. Und so darf man die Frage stellen, ob nicht überhaupt auch die Unterscheidung zwischen Erscheinungen des Auferstandenen und Erhöhten als Spitze gegen eine doketische Gnosis zu verstehen ist: Jesus ist nicht nur als Auferstandener seinen Jüngern leiblich erschienen, sondern sogar als der zu seinem Vater Erhöhte. Der Evangelist bezeugte dann dem Doketismus gegenüber die leibliche Identität des Erhöhten mit dem Gekreuzigten. Und zu diesem Christus bekennt sich dann Thomas im Ziel des Evangelisten als zu seinem Herrn und Gott.

(25) *Der Abschluß des Grundevangeliums (20, 30f.)*

Der 4. Evangelist hat nur eine Auswahl von Zeichen berichtet (20, 30). Eine Fülle anderer stand ihm noch zur Verfügung. Diese Auswahl aber trifft er unter ganz bestimmten theologisch-kompositionellen Gesichtspunkten im Hinblick auf das Ziel seines Evangeliums, nämlich die Leser zu dem Glauben zu führen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist (20, 31). Zu beachten ist hier, daß «Jesus ist der Christus» eine ausgesprochen antidoketische Formel ist, die sich gegen solche richtet, die

³³⁹ Bultmann 539f.

eine enge Verbindung zwischen dem Menschen Jesus und dem himmlischen Pneuma-Christus leugnen³⁴⁰. Der Evangelist hat also sein Zeichen-evangelium unter antidoketischem Vorzeichen verfaßt.

Ergebnis

Die Hypothese Wellhausens von einer johanneischen Grundschrift hat sich durchaus bestätigt. Im einzelnen können wir uns freilich seiner Hypothese nicht anschließen. Die Grundschrift ist im Einklang mit 20,30f. als ein Zeichen-evangelium zu charakterisieren. In Analyse und Synthese wurde der Versuch unternommen, dieses johanneische Grund-evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt zu rekonstruieren. Überraschend ist die Tatsache, daß dieses Grundevangelium den synoptischen Evangelien ganz darin entspricht, daß es in einem einmaligen Zug von Galiläa nach Jerusalem führt. Das johanneische Grundevangelium enthält noch keine Reden, sondern nur Erzählungen. Es läßt sich freilich nicht einfach durch schematische Scheidung von Erzählungs- und Redestoffen gewinnen. Manche Erzählungsstoffe gehören nämlich erst der späteren Ausgestaltung des Evangeliums an.

Das Grundevangelium umfaßt drei Hauptteile. Der erste wird durch die sieben Zeichen bestimmt; der zweite durch die im jetzigen Evangelium für den Passarahmen verwendeten Perikopen Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl; der dritte durch die eigentliche Passions- und Ostergeschichte. Diese drei Hauptteile sind offensichtlich unter bestimmtem theologischem Aspekt zusammengestellt: Die Zeichen Jesu (I) versteht nur recht, der sie begründet weiß in dem Zeichen seines Todes (II), worin Jesus sich als der wahre König Israels erweist (III). Diese Komposition steht offensichtlich unter antidoketischem Vorzeichen. Ihr Herz ist der Kreuzestod Jesu. Und so liegt denn der Höhepunkt des Grundevangeliums in dem «es ist vollbracht» Jesu am Kreuz. In die gleiche Richtung weist der wohl schon im Grundevangelium vorliegende Passalammgedanke (vgl. 1,36). Jesus stirbt ja, im Unterschied zu den Synoptikern, am 14. Nisan. Entfaltet wird dieser Gesichtspunkt freilich dann erst – und zwar in ausgesprochen antidoketischer Zielsetzung – in der Passakomposition des 4. Evangeliums.

Kompositioneller Mittelpunkt des ersten Hauptteils ist das Zeichen vom Seewandel. Der dieser Perikope vorangehende Galiläateil ist unter

³⁴⁰ Vgl. hierzu W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, 1956, 45ff.

dem Gesichtspunkt des Abendmahls, der nachfolgende Jerusalemteil, den der Evangelist im Hinblick auf 11,47ff. zu einem Kampfteil ausbaut, unter dem Gesichtspunkt der Taufe komponiert. Dazwischen wird im Seewandel Jesus als der Gekreuzigte und Auferstandene bezeugt. Er wendet sich in der Eucharistie seiner Gemeinde als der speisende Herr zu, und er greift durch die Taufe in die Finsternis dieser Welt ein. Durch diesen sakramentalen Hintergrund der Komposition erhält schon der erste Teil des Grundevangeliums die Farbe der Passion. Dementsprechend wird gleich im ersten Zeichen die «Stunde» der Passion Jesu, in der er seine «Doxa» offenbart, zur Geltung gebracht.

Liegt der Höhepunkt des Grundevangeliums im Kreuzestod Jesu, so liegt sein Ziel in dem Bekenntnis des Thomas zu Jesus als seinem Herrn und Gott (20,28). Diesem Ziel gemäß wird das im Kreuzestod Jesu gipfelnde Christuswerk als ein königliches Werk beschrieben: *Jesus*, der Gekreuzigte, ist der *Christus* (20,31). Auf den antidoketischen Charakter dieser Formel haben wir wiederholt hingewiesen.

Übersicht über den zum Grundevangelium gehörenden Stoff.

- A. I. (1) 1,6.7a.c. 19–21. 25–26. 27(?) . 31. 33–34. 28. 35–42. 43aβ (ὁ δὲ ἄλλος μαθητὴς εὐρίσκει Θίλιππον). b–51
 (2) 2,1–11
 (3) 2,12a (doch statt κατέβη Impf. κατέβαινεν). 4,46b–54
 (4) 6,1–3. 5–15
 (5) 6,16–21. 23 (statt ἄλλα mit τῇ ἐπαύριον beginnend; – εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου). 24–27
- II. (6) 7,2.3 (– οἱ μαθηταί σου). 4–10
 (7) 5,2–3a (bis ξηρῶν). 5–9a. [9b–16]
 (8) 9,1–3. 6–7. [8–16. (17–23). 24–41. 12,36b]
 (9) 10,40–42. 11,1.3–4. 11 (– ταῦτα εἶπεν). 12–15. 17 (– τέσσαρας ἡμέρας). 32a (– ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς). 32b (statt μου... ἀδελφός wahrscheinlich Λάζαρος). 33 (– συνελθόντας αὐτῇ). 34. 38 (– πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ). 39a. 41–44. 45–46
 (10) 11,47–54
 (11) 11,55–57
 (12) 12,12 (– ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν). 13–19. 37–41
- B. (13) 2,14–22 (eingeleitet wurde die Tempelreinigung vielleicht ursprünglich durch eine Wendung wie ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰσῆλθεν εἰς τὸ ἱερόν)
 (14) 12,1 (– πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα). 2–7
 (15) 13,1 (– πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα; dafür beginnend mit καί). 2a (καὶ δειπνοῦ γινομένου) ... 6,51c (an Stelle von καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὄν ἐγὼ δώσω mit αὐτῇ beginnend)... 53

- (16) 13,21–30 -
- (17) 13,31–32. 14,31 b. 13,36–38
- C. I. (18) 18,1–8. 10–11
- (19) 18,12–27
- (20) 18,28–31. 33–38. [39–19,6]. 19,7–13. 14 b–16 a
- (21) 19,16 b–22. 23–27. 28–30. 25. 38. 41. 42 (statt ἔθηκαν vielmehr ἔθηκεν)
- II. (22) 20,1. 11 b (καὶ κλαίονσα παρέκυψεν...). 12–18
- (23) 20,19. 20 b–23
- (24) 20,24–29
- (25) 20,30–31

DRITTER TEIL

DER AUSBAU DES GRUNDEVANGELIUMS DURCH REDEPARTIEN

Ob das im vorangehenden rekonstruierte johanneische Grundevangelium in dieser Form einmal im Umlauf gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Wir bemerken nur, daß der 4. Evangelist eines Tages daran geht, es durch größere Redekomplexe zu erweitern. Damit tritt nun neben die Christustat auch das Christuswort. Dieser Ausbau des 4. Evangeliums entspricht dem Schritt von Markus zu Matthäus bei den Synoptikern.

Es sind hier freilich nur die Redepartien zu berücksichtigen, die entstehungsgeschichtlich älter sind als der Passarahmen, die der 4. Evangelist seinem Evangelium also *vor* der Umgestaltung seines Evangeliums zu einem Passionsevangelium eingefügt hat. Freilich kann solche Priorität der im folgenden behandelten Reden vielfach nicht exakt nachgewiesen werden. Fest steht sie aber für die Lebensbrotrede in Kap. 6. Ebenso läßt sie sich auch für die Gerichtsrede in Kap. 5 wahrscheinlich machen. Vermutlich gehören in diesen Zusammenhang aber auch die ursprünglich auf die Blindenheilung folgende Lichtrede, die Griechenrede 12, 20 ff., das Marthagespräch in Kap. 11, die Abschiedsrede Kap. 14 und der Prolog in 1, 1 ff., mithin die Reden, die der Evangelist jeweils zu einer Perikope des Grundevangeliums in eine gewisse Beziehung gesetzt hat. – In den folgenden Analysen interessiert dagegen nicht die Frage, ob und inwieweit etwa diesen Redekomplexen bestimmte Quellen zugrunde liegen.

I. DIE LEBENSBROTREDE (6, 28–35. 37–40. 47–51 b. 41–46. 59)

Terminus ad quem ist der Passarahmen; denn die Anfügung der eucharistischen Rede V. 51 c–58 zieht die Umstellung von V. 47–51 b hinter V. 41–46 nach sich.

1. Literarkritik.

a) V.28–35.

Das Speisungswunder 6,1ff. wird in der Lebensbrotrede völlig ignoriert. Gerade hat Jesus das Volk wunderbar gespeist, und jetzt fordert es plötzlich ein Zeichen von der Art des Mannawunders der Wüstenzeit (V.30f.). Daraus wird deutlich, daß zwischen dem Speisungswunder und der Lebensbrotrede kein ursprünglicher literarischer Zusammenhang besteht³⁴¹. Die Lebensbrotrede will vielmehr eine selbständige Antwort auf die jüdische Mannaforderung sein³⁴². V.30ff. müssen ehemals ein selbständiges Redestück gewesen sein, das unabhängig vom Grundevangelium existiert hat³⁴³, das der 4. Evangelist durch V.28f. erst nachträglich mit den vorangehenden Erzählungen des Grundevangeliums verbunden hat. Und die Nähte zwischen V.27 und 28 einerseits und zwischen V.29 und 30 andererseits sind auch noch spürbar. Denn mag man auch im Sinne des Evangelisten die «Werke Gottes» in der Frage der Juden V.28 mit der «ins ewige Leben bleibenden Speise» V.27 identifizieren dürfen³⁴⁴, so entbehrt solcher Zusammenhang doch nicht einer gewissen Gezwungenheit, in der sich die nachträgliche Verklammerung der Rede mit der Erzählung des Grundevangeliums verrät. Daß nach V.27 die ins ewige Leben bleibende Speise an die Gabe des Menschensohns gebunden ist, wird in der Frage der Juden V.28 ignoriert. Es deckt sich auch nicht der Begriff ἐργάζεσθαι V.28 mit demjenigen in V.27. In V.27 heißt ἐργάζεσθαι «sich verschaffen», in V.28 aber «wirken»³⁴⁵. Auf der anderen Seite wird zwischen V.29 und 30 eine Naht daran sichtbar, daß die Juden den von Gott Gesandten, an den zu glauben Jesus in V.29 in 3. Person aufruft, in V.30 ohne weiteres mit Jesus identifizieren³⁴⁶.

³⁴¹ Hirsch, Studien 60, sucht dadurch des Widerspruchs Herr zu werden, daß er V.28–30 ausscheidet. Doch ist es nicht gut möglich, den Zusammenhang von V.30–33 zu zerschneiden.

³⁴² Schweizer, Ego eimi 153.

³⁴³ Etwa als Predigtmeditation des Evangelisten, vgl. S. 122.

³⁴⁴ Bauer 95 verweist auf 4,34 als Parallele, «wo das Tun des göttlichen Willens unter dem Bilde des Genießens einer Speise erschienen war».

³⁴⁵ Bultmann 162, 8.

³⁴⁶ Bultmann 163. Nach Bultmann handelt es sich in V.28f. um ein versprengtes Fragment, das die Redaktion hinter V.27 ad vocem ἐργάζεσθαι eingefügt hätte. Aber das ist doch kaum vorstellbar. Denn ein Fragment würde sich doch schwerlich so relativ gut zwischen V.27 und 30 eingefügt haben. V.28f. sind vielmehr ein ad hoc konstruiertes Übergangsstück.

In der Antwort Jesu auf die jüdische Zeichenforderung V.30f. wiederholt V.33 V.32 «in absichtlicher Zweideutigkeit, die das Partizip auf ἄρτος wie auf Jesus bezogen sein läßt»³⁴⁷. Man kann also in typisch johanneischer Doppelsinnigkeit ὁ καταβαίνων adjektivisch oder substantivisch verstehen³⁴⁸. Die Juden V.34 mißverstehen adjektivisch, fassen das Brot als ein Wunderbrot auf, indem sie bitten: «Herr gib uns allezeit dieses Brot!», woraufhin Jesus sein gewaltiges Ich-bin-Wort V.35 spricht³⁴⁹.

b) V.36–51b.

Der Anschluß dieser Verse an die vorangehenden ist problematisch. Vom Brot des Lebens ist erst in V.48ff. wieder die Rede. Von Umstellungen in größerem Umfang wird man freilich absehen müssen³⁵⁰. Lediglich V.47–51b sind zwischen V.40 und 41 einzuschieben. Die jetzt im 4. Evangelium vorliegende Textordnung ist erst durch die Anfügung der eucharistischen Rede veranlaßt. Somit bleibt nur der Anschluß von V.36ff. an das Vorangehende zu prüfen. Hat die Lebensbrotrede ursprünglich einmal mit V.35 geendet? Wäre der 4. Evangelist also erst zu einem späteren Zeitpunkt an V.30–35 lose anknüpfend fortgefahren, um dann in V.47–51b auf sein altes Thema zurückzukommen?³⁵¹ Aber solche Annahme ist nicht unbedingt notwendig, wenn man nur V.36 ausscheidet. V.37 knüpft ja mit «wird zu mir kommen» über V.36

³⁴⁷ Schweizer, Ego eimi 153.

³⁴⁸ Diese Doppelsinnigkeit ist nicht mit dem Argument abzutun, daß sich bei adjektivischem Verständnis nach V.32 «ein sinnloser Identitätssatz» ergebe (Bultmann 163,1). Bultmann will mit diesem Argument nur eine Handhabe bekommen, um nach dem Vorschlag Wellhausens (31) V.34 unmittelbar an V.27 anzuschließen. Gegenüber Wellhausen, der meint, die an Jesus V.34 gerichtete Bitte schlage nicht auf V.32,33 zurück, da dort der Vater das Brot gibt, sondern nur auf V.27, ist darauf hinzuweisen, daß ja in V.30 gerade gefragt wurde: «Was tust du..., was wirkst du?» Die an Jesus V.34 gerichtete Bitte ist also durchaus motiviert.

³⁴⁹ V.35b fällt insofern aus dem Rahmen, als hier neben das Hungern nun auch das Dürsten tritt. Spitta 148f. und Hirsch, Studien 62, wollen V.35b daher ausscheiden. Doch wird dadurch der Parallelismus im Vers zerstört.

³⁵⁰ Bultmann 163 ordnet: V.47–51b.41–46.36–40. Diese Ordnung ist freilich nicht sehr glücklich. V.47–51b wirken unmittelbar neben V.35 als unnötige Dublette, ebenso V.36–40 hinter V.41–46.

³⁵¹ Mit solch stückweisem Wachstum der Rede zu ihrem jetzigen Umfange rechnet Wellhausen 33. – Schneider (in: In memoriam Ernst Lohmeyer 137f.) vermutet in V.37–40 und V.44–46 eine ursprünglich selbständige Meditation des Evangelisten zu den Worten «wer zu mir kommt».

hinweg an das «wer zu mir kommt» in V.35 an³⁵². Das ἀλλ' V.36 fügt sich recht künstlich an V.35 an³⁵³. V.36 steht auch nicht in organischem Zusammenhang mit dem Folgenden. Nach V.36 erwartet man ja eine negative Formulierung des Inhalts, daß alles, was der Vater dem Sohn nicht gibt, auch nicht zu ihm kommen kann. Der Evangelist hat V.36 eingeschoben, um der Kluft zwischen Jesus und den Juden schärferen Ausdruck zu geben.

Zwischen V.40 und 41 sind V.47–51b einzuordnen. Denn V.41 ist als Fortsetzung von V.37–40 nicht motiviert, und das Murren der Juden über Jesu Wort: «Ich bin das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist» nimmt zweifellos auf V.51a Bezug³⁵⁴. Andererseits wird die Verheißung V.40, daß jeder, der den Sohn sehe und an ihn glaube, ewiges Leben habe, in V.47 durch feierliches «wahrlich, wahrlich, ich sage euch» aufgenommen und bestätigt: «Wer glaubt, hat ewiges Leben.» – V.59 bildete wohl einstmals den Abschluß der Rede und wurde erst nachträglich hinter die eucharistische Rede verpflanzt.

2. Darstellung.

Der Frage der Galiläer gegenüber: «Was sollen wir tun, damit wir die Werke Gottes wirken?» (V.28) erhebt Jesus den Anspruch, der gottbeglaubigte Messias zu sein (V.29). Dieser Anspruch löst die Zeichenforderung aus. Sie wollen sehen und dann glauben (V.30). Der Messias muß das Mannawunder des Mose wiederholen (V.31). Jesu Antwort besagt, daß ihnen dieses Mannawunder, das wahre Brot des Lebens, das der Vater gibt, allein in seiner Person gegeben ist. Auf dieser Antwort ruht die ganze weitere Rede.

Zunächst führt der Evangelist den Gedanken vom Brot des Lebens nicht weiter. Vielmehr knüpft er an den Satz an: «Wer zu mir kommt, wird nicht hungern» (V.35). Zu ihm kommt der – so besagt V.37 –, den der Vater dem Sohn gegeben hat. Im Gehorsam gegen den Vater wird

³⁵² Hirsch, Studien 62; Wikenhauser 103f.

³⁵³ εἶπεν ὑμῖν bezieht man gewöhnlich auf V.26. Aber das ist doch nicht gut möglich. Der Evangelist zitiert vielmehr kein bestimmtes Wort Jesu, sondern folgert aus V.30–35: Das von den Juden V.30 geforderte Zeichen ist ihnen ja tatsächlich gegeben (V.35). Aber ihr Sehen (ἰδεῖν V.30!) ist kein echtes. Sehen und Glauben (ἰδεῖν καὶ πιστεύειν V.30!) brechen nämlich auseinander. Darum sehen sie die ihnen in Jesus geschenkte Gabe nicht wirklich. – Das με in V.36 ist wohl textlich nicht ursprünglich.

³⁵⁴ Bultmann 163.

der Sohn einen solchen nicht hinausstoßen und verlieren, sondern ihm das ewige Leben schenken (V. 38–40).

Nach V. 40 ist das ewige Leben eine zukünftige Gabe. V. 47 betont jetzt demgegenüber die Gegenwärtigkeit dieser Gabe im Glauben. Damit ist der Evangelist an dem Punkt, an welchem er nun den Gedanken vom Brot des Lebens wieder aufnehmen kann: «Ich bin das Brot des Lebens» (V. 48). In V. 49f. wird in Aufnahme von V. 31f. das wahre Himmelsbrot dem Manna der Wüste entgegengestellt.

Die Juden nehmen Anstoß. Wieso ist Jesus das Lebensbrot vom Himmel, da man seine irdische Herkunft kennt (V. 41f.)? Jesus kann demgegenüber wieder nur auf seinen Vater hinweisen. Allein der Vater zieht zu ihm hin. Das soll freilich nicht heißen, daß ein direktes Gottesverhältnis in der Möglichkeit des Menschen stünde. In einem solchen befindet sich ja nur der Sohn. Dem Ziehen des Vaters entspricht auf Seiten des Menschen allein der Glaube.

Die Lebensbrotrede könnte man eine theologische Interpretation der Speisungsgeschichte nennen. Was in dieser schon zum Ausdruck gebracht wurde, wird nun durch die Anfügung der Rede unterstrichen: Jesus tut kein Zeichen um des Zeichens willen. Die Zeichen wollen nur Hinweis sein auf das Zeichen, das er ist. «Ich bin das Brot des Lebens.»

II. DIE GERICHTSREDE

(7, 21–24. 5, 19–29. 30–47. 7, 15–18. 8, 13–20)

1. *Literarkritik.*

Da auch Kap. 7 und 8 Fragmente der Gerichtsrede von Kap. 5 enthalten, beginnen wir mit einer Analyse von 7, 1–8, 20³⁵⁵. – 7, 53–8, 11 bleiben im folgenden außer Betracht, da diese Perikope dem 4. Evangelium nicht angehört.

a) 7, 1–8, 20.

Der Evangelist benutzte das im Grundevangelium vor 5, 2 stehende Stück 7, 2–10 in der Passakomposition als Einleitung zur Laubhüttenfestrede³⁵⁶. Die Reise nach Jerusalem motivierte er durch 7, 1. Dieser

³⁵⁵ Zur Priorität der Gerichtsrede gegenüber dem Passarahmen vgl. unten S. 104.

³⁵⁶ Kap. 7 setzt die Passastufe des Evangeliums voraus. 7, 2–10 mußte ja von seiner ursprünglichen Stelle vor 5, 2ff. weichen, als Kap. 6 für die Passakomposition in Beschlag genommen wurde (vgl. S. 131). Denn nach Einfügung der Passa-

Vers steht offenbar in Zusammenhang mit 5,18. Wir behalten dies im Auge. – Nach hinten erweiterte der Evangelist V.2–10 durch V.11–13, die wohl 11,55ff. zum Vorbild haben.

Auf diese Einleitung folgt in zwei Teilen Jesu Rede im Tempel: (1) V.14: In der Mitte des Festes; (2) V.37: Am letzten, dem großen Tage des Festes. (1) Zu Jesu Rede in der Mitte des Festes gehören jedenfalls V.25–30. V.30 bildet ihren formalen Abschluß und entspricht darin dem ursprünglichen Abschluß der Rede am letzten Tage in V.44. V.25–30 und V.40–44 korrespondieren einander, wenn auch der Widerspruch gegen die Meinung, Jesus sei der Christus, verschieden begründet wird. V.25 paßt in die durch 7,1; 5,18 charakterisierte Situation, gehört somit zur Laubhüttenfestrede. – Zu dieser gehören aber nicht die beiden Abschnitte V.15–18.19–24. Hier liegen offensichtlich zwei Fragmente aus der Rede Kap. 5 vor³⁵⁷.

Das erste Fragment 7,15–18 schließt ausgezeichnet an 5,45–47 an³⁵⁸. Dort bezeugt Jesus den Juden, daß gerade Mose sie anklagen wird. Wer ihm glaubt, werde auch Jesus glauben, wer seinen Schriften nicht glaubt, werde auch nicht Jesu Worten glauben. Diese Berufung auf Mose weisen die Juden 7,15ff. als Anmaßung zurück: Jesus ist ein ganz Ungelehrter: «Wieso kennt dieser die Schriften, da er doch ein Ungelehrter ist?»

Das zweite Fragment 7,19–24 ist in sich nicht einheitlich. Einerseits wird den Juden in ihrem Streben, Jesus zu töten, Gesetzesbruch vorgeworfen (V.19–20), anderseits argumentiert Jesus gerade von der Tatsache aus, daß die Juden nicht gegen das Gesetz verstoßen und fordert für sich die gleiche Anerkennung (V.21–24)³⁵⁹. Denn wenn sie in Erfüllung des mosaischen Gesetzes ständig den Sabbat verletzen, indem

Gliederungsformel in 6,4 waren 7,2ff. am alten Ort nicht mehr möglich, es sei denn, der Evangelist hätte die Laubhütten-Gliederungsformel 7,2 durch einen Bezug auf das 6,4 genannte Passa ersetzt. Er zog es indes vor, den ganzen Abschnitt 7,2–10 nach Kap.7 zu setzen, um mit ihm die Laubhüttenfestrede zu eröffnen, die ebenfalls eine bestimmte Funktion im Passionsevangelium hat. Die Lücke vor 5,2ff. wurde durch 5,1 geschlossen.

³⁵⁷ V.15–18 hängen nicht mit V.19ff. zusammen. «Statt der Juden in 15 erscheint in 20 die Menge. In 15 bezieht sich das Staunen auf die Lehre Jesu, in 21 auf das Wunder, das er getan hat» (Wellhausen 37).

³⁵⁸ Im Judentum ist der Schulungsunterricht faktisch Unterricht in der Schrift, so daß «gebildet sein» und «Schriftkunde haben» zusammenfallen (Bultmann 205,8).

³⁵⁹ Bauer 111. In der Folge von V.21 zu V.22 liegt keine Unebenheit (gegen Wellhausen 37); denn θαυμάζειν heißt hier «befremdet sein» (vgl. Bauer 110). – διὰ τοῦτο V.22 gehört wohl zu θαυμάζετε, andernfalls läge Ellipse vor (Bauer 110). –

sie an ihm die Beschneidung üben, so folgt daraus nach dem Schluß a minori ad majus das Recht, einmal den Sabbat zu brechen, um einen ganzen Menschen gesund zu machen³⁶⁰. Die Parenthese in 7,22 ist wohl vom Evangelisten nachträglich eingefügt. – 7,21–24 versetzen den Leser in eine naturgemäß unmittelbar auf 5,16 folgende scharfe Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern über die Sabbatheilung. Dort wird dieses Stück seinen ursprünglichen Ort haben³⁶¹. Dafür spricht nun aber auch der sachliche Zusammenhang mit 5,19ff.: Dem ungerechten Gericht der Juden (7,24) stellt Jesus sein gerechtes Gericht entgegen (vgl. 5,30). – Aber was ist nun mit 7,19f.? Gewiß gehören sie nicht zur *ursprünglichen* Rede Kap. 5. Sie stehen ja in starker Spannung zu 7,21–24. Auch überrascht die Frage Jesu: «Warum sucht ihr mich zu töten?» nach 5,16, wo nichts von einer Tötungsabsicht der Juden verlautet³⁶². Andererseits wurden 7,19f. kaum erst der schon bestehenden Laubhüttenfestrede eingegliedert. Denn sie schaffen weder eine organische Verbindung zwischen 7,15–18.21–24, wie in solchem Fall zu erwarten wäre, noch steht V.20 im Einklang mit V.25. So müssen 7,19f. mit V.21–24 schon vor der Einfügung dieses Fragments aus Kap. 5 in die Rede Kap. 7 zusammengestanden haben. 7,19f. müssen also immerhin auf die Rede Kap. 5 zurückgehen, wenngleich nicht auf deren Grundbestand. Wann und aus welchem Grunde diese beiden Verse in die Rede Kap. 5 sekundär aufgenommen wurden, ist gleich im Zusammenhang mit der Analyse von 5,17–18 zu klären. – Vorerst halten wir fest: 7,15–18.(19–20).21–24 sind Fragmente aus der Rede Kap. 5. Durch ihren Einbau hinter 7,14 will der Evangelist wohl Jesu Lehren im Tempel

Bultmann 208 will aus V.19 die Frage: «Warum sucht ihr mich zu töten?», die stilgemäß die Argumentation V.21ff. einleite, für den ursprünglich zu V.21–24 gehörenden Bestand retten. Doch ist diese Frage, wie gleich noch zu zeigen ist, in der *ursprünglichen* Rede Kap. 5, auf die jedenfalls 7,21–24 zurückgehen, unmotiviert. 7,19–20 haben in der *ursprünglichen* Rede Kap. 5 daher keinen Platz.

³⁶⁰ ἐν ἔργον ist im Gegensatz zur ständigen Sabbatverletzung durch die Beschneidung gesagt. Man darf daher von hier aus keine literarkritischen Erwägungen gegen die Jerusalemer Zeichen 2,23 anstellen, als ob diese hier ignoriert würden (gegen Bauer 110).

³⁶¹ 7,21–24 bilden nicht den ursprünglichen Abschluß der Heilung 5,2ff., wie Bultmann (177) dies für seine «Zeichenquelle» annimmt. Heilung und Sabbatstreit werden durch V.16 abgeschlossen. 7,21–24 sind vielmehr Ausgangspunkt für die Gerichtsrede.

³⁶² «Und sie suchten ihn zu töten» (ῥθ pm e f q) in V.16 ist erst durch μαλλον V.18 veranlaßte Glosse.

illustrieren³⁶³. (2) Zu Jesu Rede am letzten Tage des Festes gehören nur V. 37–44. Im Anschluß an das Wort Jesu V. 37 ff., das er in den Tempel ruft und dessen Verständnis Schwierigkeiten bereitet³⁶⁴, berichtet der Evangelist das Urteil des Volkes³⁶⁵. Über der Christusfrage kommt es zum Schisma im Volk (V. 43). Man versucht, sich der Person Jesu zu bemächtigen (V. 44). – Charakteristisch ist die Parallelität von V. 37–44 zu V. 14. 25–30: Hier und dort die Zeitangabe (V. 37: V. 14), das «Rufen» Jesu (V. 37: V. 28), die das Volk bewegende Christusfrage (V. 40–43: V. 25–27), der Versuch, sich Jesu zu bemächtigen (V. 44: V. 30).

V. 31–36. 45–52 sind erst zu einem viel jüngeren Zeitpunkt um V. 37–44 herumgelegt. Der Abschnitt V. 40–44 weiß noch nichts von den Dienern, die die Hohenpriester und Pharisäer V. 32 aussenden, um Jesus ergreifen zu lassen, und die dann V. 45 unverrichteter Dinge wieder zurückkehren³⁶⁶. Da sie kaum erst nach drei Tagen zurückkehren, vielmehr V. 31–36 und V. 45–52 am gleichen Tage spielen müssen, hat man vorgeschlagen, V. 31–36 zwischen V. 44 und 45 einzuschieben³⁶⁷. Aber das ergibt nur neue Spannungen. Der Evangelist bezöge sich dann höchst überflüssig nochmals auf die Volksmeinung über Jesus, von der gerade zuvor (V. 40 ff.) die Rede war. Die Schwierigkeiten lösen sich ganz einfach, wenn man einmal eingesehen hat, daß der 4. Evangelist V. 33–36 erst nachträglich in die bereits sekundäre Rahmung V. 31–32. 45–52 eingeordnet hat³⁶⁸.

³⁶³ Bultmann 178, 3.

³⁶⁴ Der Evangelist deutet dieses Wort in V. 39 auf den Geist, den die empfangen sollten, welche an Jesus glauben. Diese typisch johanneische Deutung verwehrt die Meinung, wonach der «Leib», aus dem Ströme des lebendigen Wassers hervorgehen, auf den Leib der an Jesus Glaubenden zu beziehen wäre. Die Glaubenden sollen ja gerade den Geist «empfangen», nicht aber ihrerseits spenden. – Auch die Deutung des Wassers auf den Geist ist echt johanneisch (gegen Bultmann 229, 2). – V. 38 b «Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen» dürfte wörtliches Zitat aus einer uns unbekannten Schrift sein, weil hier in der 3. Person vom Leibe des Messias geredet wird. Aus Prov. 18, 4 ist es nicht herzuleiten (gegen Noack 80 f.). Dort wird nicht vom Leibe des Messias geredet. – ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ wird man sinnvoll mit dem voranstehenden πινέτω verbinden (Bultmann 228). Andernfalls müßte man es als nominativus absolutus fassen (Bauer 113).

³⁶⁵ Zu dem gewiß ursprünglichen Plural τῶν λόγων τούτων V. 40 vgl. Bultmann 230, 4.

³⁶⁶ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι in V. 32. 45 bezeichnen die Behörde (Bultmann 231, 7). Somit entfallen die kritischen Bedenken Hirschs, Studien 69. 71, der daran Anstoß nimmt, daß ein Artikel gemeinsam für zwei deutlich verschiedene Subjekte gilt.

³⁶⁷ Bultmann 216; anders Wellhausen 39 und Spitta 169 ff.

³⁶⁸ Vgl. Schneider ZNW 45 (1954) 110 f.

Denn V. 33–36 ist – wie später zu zeigen ist³⁶⁹ – ein Fragment der Lichtrede, das einmal mit 8,21–29 unmittelbar zusammengehörte. Fallen V. 33–36 fort, so hebt sich der Anstoß, daß zwischen V. 31f. und V. 45ff. 3–4 Tage liegen. Denn Jesu Rede in der Mitte des Festes ist ja nun mit V. 30 endgültig abgeschlossen, und der Leser ist nicht zu dem Verständnis genötigt, daß die Behörde noch am gleichen Tage die Diener aussendet. Daß der Rahmen V. 31–32. 45–52 in der Laubhüttenfestrede jüngeren Datums ist, zeigt auch die Erwähnung des Nikodemus in V. 50, die das Kap. 3 voraussetzt³⁷⁰. Die Nikodemusgeschichte gehört aber – wie später zu zeigen ist³⁷¹ – noch nicht dem ersten Passarahmen an, dem die Laubhüttenfestrede bereits zuzurechnen ist. Während im Grundevangelium Juden, Pharisäer und Schriftgelehrte im allgemeinen als die Gegner Jesu erscheinen, differenziert der 4. Evangelist seit Aufnahme der Nikodemusgeschichte in den jüngeren Schichten des Evangeliums unter den «Oberen». Sie sind nicht alle Gegner Jesu (vgl. 12,42–43; 19,39–40).

(3) In 8,12–20 liegt ein drittes Fragment aus der Rede Kap. 5 vor. Es schloß diese einst ab. Einen solchen Abschluß vermißt man ja auch nach 7,15–18. Für diese Vermutung spricht, daß hier die Stichworte «Zeugnis» (vgl. 5,30ff.) und «Gericht» (vgl. 7,19–24; 5,19ff.) wiederkehren und die Berufung Jesu auf das Mosegesetz 5,45–47 ihren Höhepunkt in der Persiflage 8,17f. fände³⁷². Freilich muß man 8,12 ausscheiden. Das Wort Jesu: «Ich bin das Licht der Welt» ist ja in der Rede Kap. 5 nicht verankert, sondern gehört der Lichtrede an³⁷³. 8,13ff. schließen nunmehr ausgezeichnet an 7,18 an. Jesus ist darin ἀληθής, daß er nicht seine eigene Ehre, sondern die seines Vaters sucht (7,18). Dem widersprechen die Pharisäer: «Du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht ἀληθής» (8,13)³⁷⁴.

³⁶⁹ S. 108ff.

³⁷⁰ Die Worte «der früher zu ihm gekommen war» sind freilich textlich nicht gesichert. Es liegt wohl eine von 19,39 her veranlaßte Glosse vor.

³⁷¹ S. 127f.

³⁷² Bultmann 178. – H. Becker, Reden 118, schiebt dagegen in der Rekonstruktion der Offenbarungsquelle 8,13ff. zwischen 5,30 und 31 ein.

³⁷³ So auch Bultmann 260.

³⁷⁴ 8,13–20 wurde ja schon durch die Herausnahme des ursprünglich in der Rede Kap. 5 vorangehenden Fragments 7,15–18 aus dem Zusammenhang mit der Rede Kap. 5 gelöst. Der Evangelist setzte also kurzentschlossen den Schluß der Rede Kap. 5 (8,13–20) an den jetzigen Ort und stellte ihm das Ich-bin-Wort Jesu aus der aufgelösten Lichtrede in 8,12 voran, um damit der Anklage der Pharisäer

Die Entstehungsgeschichte des Komplexes 7,1–8,20 nimmt sich also folgendermaßen aus: 1. 7,2–10 wird im Zuge der Passakomposition des 4. Evangeliums von seinem ursprünglichen Ort vor 5,2ff. gelöst und nach Kap. 7 versetzt. 7,1 wird zur Motivierung der neuerlichen Reise Jesu nach Jerusalem vorangestellt, V.11–13 (die Unruhe des Volkes), V.14.25–30 (Jesu Auftreten in der Mitte des Festes), V.37–44 (sein Auftreten am letzten Tage) angeschlossen. Dies ist die Laubhüttenfestrede in ihrer ursprünglichen Gestalt. 2. V.37–44 werden sekundär durch V.31–32.45–52, den Bemächtigungsversuch der Behörde, gerahmt. 3. Jesu Lehren im Tempel V.14 wird sekundär durch Fragmente aus der Rede Kap. 5 veranschaulicht (7,15–18.(19–20).21–24); das Abschlußstück der Gerichtsrede (8,13–20) rückt hinter 7,52. 4. Schließlich wird das Ganze noch durch Fragmente aus der Lichtrede in 7,33–36 und 8,12 bereichert.

b) 5,17–47.

Wir fanden, daß 7,(19–20) 21–24 ein Fragment aus der Gerichtsrede Kap. 5 sind und einst zwischen 5,16 und 17ff. gestanden haben müssen. Wir fanden ferner, daß 7,19–20 noch nicht dem Grundstock dieser Rede angehört haben können. Das gleiche gilt nun auch von 5,17–18. Es fällt hier ja auf, daß der Todesbeschluß V.18 auf nur einen Satz Jesu hin erfolgt, nicht dagegen am Ende eines ganzen Redeabschnitts über das Thema V.17 steht. Und im Verhältnis zu 5,19ff. wirkt V.17 als Vorwegnahme eines wesentlichen Gedankens dieser Verse, nämlich der Einheit des Vaters mit dem Sohn³⁷⁵. Der Evangelist formuliert ihn zugespitzt vorweg, um die Juden zu provozieren. Dazu hat das Thema V.17 nichts mit dem Gedankengang des ursprünglich vorangehenden Abschnitts 7,21–24 zu tun, und wir fanden bereits, daß 5,19ff. unmittelbar an 7,21–24 anschließen: Dem ungerechten Verhalten der Juden (vgl.7,24) stellt Jesus sein gerechtes Handeln in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters (5,19ff.) entgegen. Es steht somit fest: Neben 7,19–20 gehören auch 5,17–18 dem Grundbestand der Gerichtsrede nicht an³⁷⁶. Die ursprüngliche Textordnung ist also: (7,19–20).7,21–24.(5,17–18).5,19ff.

8,13 einen Schein des Rechts zu geben. – Zum Auflösungsprozeß von Kap.5 vgl. S.165f.

³⁷⁵ Treffend formuliert Wellhausen 25: «... der Vers 18 sieht eingeklemmt und nachgetragen aus, und der dadurch entstehende zwifache Anhub der Rede (17 = 19) erscheint bedenklich.»

³⁷⁶ Auffallend ist in V.17 und 19 mediales ἀπεκρίνατο, sonst bei Johannes immer ἀπεκρίθη (vgl. Bauer 82).

Es fragt sich nun, wann und warum 7,19f. und 5,17f. in die Rede Kap. 5 eingeschoben wurden. Das scheint nicht unabhängig voneinander geschehen zu sein. Denn sowohl in 7,19f. als auch in 5,17f. findet sich der Begriff ἀποκτεῖναι, dort im Munde Jesu: «Warum sucht ihr mich zu töten?», hier dagegen als heimlicher Gedanke der Juden auf den provozierenden Satz Jesu 5,17 hin: «Deswegen suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten.» Ja, das sonst in 5,18 nach 5,16 nicht recht motivierte μᾶλλον³⁷⁷ wird jetzt im Zusammenhang mit 7,19f. verständlich! 7,19f. und 5,17f. gehören also sachlich zusammen und liefern den nachträglichen Beleg für 7,1, daß nämlich die Juden Jesus bei seinem vorangehenden Aufenthalt in Judäa zu töten suchten. Zur Zeit von 7,1, d.h. der Entstehung des Passarahmens, wurden die Verse also in Kap. 5 eingeschoben. Die Gerichtsrede muß älter sein als die Passakomposition.

Es ist in der Geschichte der Literarkritik ein fast schon traditionelles Verfahren, die endzeitlich-eschatologischen Aussagen V.28f. zu eliminieren³⁷⁸. Und es duldet ja auch keinen Zweifel, daß der 4. Evangelist die urchristliche Eschatologie stark modifiziert hat³⁷⁹. Er betont so sehr das mit der Entscheidung des Glaubens gegenwärtige Heil, daß das Ende der Geschichte nur noch als Abschluß und Vollendung des gegenwärtigen Geschehens beurteilt werden kann, während etwa die Theologie des Paulus viel stärkere Impulse von der Parusie Christi her empfängt. Immerhin, im Sinne des Abschlusses und der Vollendung des gegenwärtigen Geschehens kennt auch der 4. Evangelist eine endzeitliche Eschatologie. Und so nimmt es nicht Wunder, wenn die ζωὴ αἰώνιος gelegentlich durchaus auch als in der Zukunft liegend verstanden wird. Dies ist völlig deutlich in 12,25; 14,2f.; 17,24 und vor allem in 1.Joh. 2,28ff. Bezeichnenderweise wird die endzeitlich-eschatologische Erwartung der Martha in 11,24 nicht einfach zurückgewiesen, sondern nur in das rechte Verhältnis gesetzt zu dem «Schon-jetzt» des Glaubens. Und für 6,39 zeigt E. Schweizer³⁸⁰, daß die zweite Vershälfte mit ihrer endzeitlich-eschatologischen Aussage schwerlich eliminiert werden kann, da die Voranstellung des Objekts und seine Wiederaufnahme mit ἐξ αὐτοῦ

³⁷⁷ μᾶλλον fehlt in einigen Handschriften, ist aber sicher ursprünglich.

³⁷⁸ So z.B. Wendt I, 122ff.; Wellhausen 26; Bultmann 196; vgl. ferner die Zusammenstellung bei S. Schulz, Menschensohn-Christologie 111,7.

³⁷⁹ Zur johanneischen Eschatologie vgl. G. Stählin, ZNW 33 (1934) 225ff.; E. Käsemann, Verkündigung und Forschung 1946/47, 182ff.; E. Schweizer, EvTh 12 (1952/53) 354f.

³⁸⁰ A. a. O. 354f.

eine Fortsetzung des Satzes erwarten läßt. Und so kann denn der Evangelist in 12,47f. gegenwärtiges und zukünftiges Gericht einfach nebeneinanderstellen. Kurzum, von der Eschatologie des 4. Evangeliums her läßt sich eine Ausscheidung von 5,28f. nicht wirklich begründen³⁸¹. Um so mehr verlangt das auch an anderen Stellen zu beobachtende plötzliche Auftreten der endzeitlich-eschatologischen Aussagereihe eine befriedigende Erklärung. Hat sich der 4. Evangelist der kirchlichen Tradition nicht ganz entziehen können³⁸²? Sind die endzeitlich-eschatologischen Aussagen als ein mehr oder weniger freundliches Zugeständnis an diese Tradition zu verstehen³⁸³? Oder gibt es für ihr Auftreten noch eine andere, stichhaltigere Begründung?

³⁸¹ Ein Redaktor brauchte nur, wenn ihm die johanneische Lehre verdächtig erschien, καὶ νῦν ἐστιν in V.25 wegzulassen, womit sein ganzes Anliegen schon erreicht gewesen wäre (E. Schweizer, a.a.O.). – In stilistischer Hinsicht weisen das betonte τοῦτο V.28 und die Wendung ὥρα ἐν ᾗ (vgl. 4,52f.) auf die Hand des Evangelisten. Besonderheiten gründen in der endzeitlich-eschatologischen Gedankenführung und liefern deswegen kein Gegenargument. Es hat also nichts zu sagen, daß die νεκροί durch οἱ ἐν τοῖς μνημείοις näher bestimmt werden, daß ἀκοῦειν hier leibliches «Vernehmen» meint, während in V.25b mit dem gleichen Wort mehr ausgesagt ist. Und es hat auch nichts auf sich, daß hier die «Auferstehung» massiv gemeint ist. Das alles ist bei endzeitlich-eschatologischer Gedankenführung natürlich. Und die Auferstehung zum Gericht wird durch 12,48 durchaus gedeckt. Am wichtigsten ist nun freilich der von Wendt I 122ff. erhobene Einwand, daß nämlich im Gegensatz zu V.24f. in V.28f. ein anderes und sehr viel allgemeineres Prinzip für das Weltgericht in Geltung gesetzt werde, indem nämlich die Entscheidung je nach dem Guthandeln bzw. Bösehandeln des Menschen fällt. Allein man darf fragen, ob der 4. Evangelist zwischen V.24f. und V.28f. in dieser Hinsicht einen Widerspruch empfunden hat. Denn das Gegensatzpaar ὁ τὰ φαῦλα πράσων – ὁ τὰ ἀγαθὰ ποιῶν (5,29) entspricht ganz dem analogen ὁ φαῦλα πράσων – ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν in 3,20f. Die «bösen Werke» sind eben im Sinne des Evangelisten nichts anderes als das Sichverschließen gegen den Anspruch des Sohnes (vgl. 8,34; 1.Joh.1,6; 3,4.8.9.10). – Die Echtheit von V.28f. wird schließlich durch den gleichen Charakter von V.25 gestützt, wo die beiden eschatologischen Gedankenreihen miteinander verbunden erscheinen.

³⁸² S. Schulz, Menschensohn-Christologie 138, kommt auf Grund seiner themageschichtlichen Analysen zu dem Ergebnis: «Nicht die Menschensohn-Christologie und die damit verbundene endzeitliche Eschatologie stellen einen ‚Zusatz‘ dar, sondern vom Interpretationsprozeß aus gesehen eher die gegenwärtige Eschatologie; denn die spätjüdische Apokalyptik mit der Menschensohn-Gestalt scheint als tragender Grund vorzuliegen.» Der tragende Grund der spätjüdischen Apokalyptik bricht also hier und da mehr oder weniger unverdeckt durch.

³⁸³ Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 355,55: «Aber wenn Johannes hier die kirchliche Meinung gewissermaßen zitierte und damit sagen wollte, daß sie ruhig weiterbestehe?»

Von der eucharistischen Rede 6, 51 c ff. her fällt Licht auf diese Fragen³⁸⁴. Hier überrascht in V. 54 das im Vergleich mit der Parallelaussage V. 56 überschießende Glied «und ich werde ihn erwecken am jüngsten Tage». Diese Formel begegnet auch in der Lebensbrotrede V. 39. 40. 44. Nach Maurer³⁸⁵ wäre es von äußerster Wichtigkeit, daß in Kap. 6 das Wort von der Auferstehung am Jüngsten Tage so oft erscheint. Dadurch werde eine eindeutige Grenze gegen allen Mysterienkult errichtet. Das durch das Abendmahl geschenkte Leben werde nicht in die Gewalt und Verfügung der Mysterien gegeben. Gegen Maurer ist freilich einzuwenden, daß die eucharistische Rede gar nicht gegen eine irgendwie geartete Mysterientheologie polemisiert. Die Front der eucharistischen Rede läuft, wie wir schon an früherem Ort herausgearbeitet haben³⁸⁶, zu eindeutig gegen eine doketische Gnosis. Die eschatologische Formel in 6, 54 richtet sich also unmöglich gegen die Mysterien. Man muß vielmehr im Gegenteil sagen: Der Evangelist bedient sich in seiner antidoketischen Polemik der Begrifflichkeit der Mysterientheologie (vgl. «kein Leben in sich haben» V. 53). Und Ignatius führt dann vollends gegen die doketische Gnosis die Mysterientheologie ins Feld. Und in dieser Front wird die Formel von der Auferweckung am Jüngsten Tage auch gut verständlich. Denn der Doketismus ist eine konsequente Weltanschauung und äußert sich nicht nur in der Christologie, sondern ebenso in der Sakramentsauffassung, der Eschatologie und der Ethik. Und es liegt durchaus nahe, daß der Evangelist im Zusammenhang der eucharistischen Rede sich nicht nur gegen einen sakramentalen, sondern auch einen eschatologischen Doketismus wendet, der die kommende, leibliche Auferstehung von den Toten leugnet bzw. zu einem gegenwärtigen gnostischen Erleben spiritualisiert. Denn im Sakrament wie in der Eschatologie geht es dem Evangelisten um die Frage der *ζωή*. Er nimmt also die endzeitlich-eschatologischen Sätze der kirchlichen Tradition nicht deswegen auf, um sein Evangelium als ein kirchliches zu legitimieren, sondern weil ihm die endzeitlich-eschatologische Aussagereihe zu einem wichtigen Mittel wird, der doketischen Gnosis auch hier Front zu bieten. Die endzeitlich-eschatologischen Aussagen sind also, wie die johanneische Sakraments-theologie, im Antidoketismus des Evangelisten begründet.

V. 30 nimmt den an die Spitze gestellten Satz V. 19 wieder auf. Dieser Tatbestand ist nun freilich nicht so zu beurteilen, als ob V. 30 damit

³⁸⁴ Zum Folgenden vgl. W. Wilkens, *EvTh* 18 (1958), 354 ff.

³⁸⁵ Ignatius 86.

³⁸⁶ Vgl. S. 21 ff.

den Gedankenkreis des ersten Abschnitts der Rede Kap. 5 abschlosse³⁸⁷. Vielmehr leitet V.30 unter Anknüpfung an den ersten den zweiten Abschnitt der Rede ein³⁸⁸, in welchem nun nicht mehr «Gericht», sondern «Zeugnis» das entscheidende Stichwort ist. Der erste Abschnitt erreicht mit V.29 seinen Höhe- und Abschlußpunkt, an den sich V.30 nicht mehr gut anfügt. – Eine gewisse Schwierigkeit liegt in der Linienführung V.32ff. Man kann fragen, ob nicht V.37b einmal sogleich an V.32 angeschlossen hat³⁸⁹. Der Gedankengang von V.32.37bff. wird nämlich in V.33–36 unterbrochen durch den Hinweis auf das Zeugnis des Täufers und der Jesus vom Vater gegebenen Werke.

2. Darstellung.

In seiner Verteidigungsrede gegenüber der Anklage auf Sabbatbruch beruft sich Jesus zunächst auf das mosaische Gesetz unter Verwendung des Schlusses *a minori ad majus* (7,21–24). Dem ungerechten Richten der Juden (7,24) stellt Jesus sein im Willen des Vaters gegründetes Werk entgegen, das vielmehr sie, die Juden, richtet (5,19–23). Jesu Verteidigung wird hier zum Angriff: Am Hören der Stimme des Sohnes Gottes fällt die Entscheidung zum Leben, die bei der Auferstehung in ihrer ganzen Tragweite offenbar werden wird (5,24–29).

In einem zweiten Redegang 5,30ff. faßt Jesus die Zeugen ins Auge, die ihm bei seiner Verteidigung zur Seite stehen. Für ihn zeugt allein der Vater. Auch wenn 5,33–35 die Rede auf den Täufer kommt – Jesus nimmt sein Zeugnis nicht an. Auch wenn 5,36ff. die «Werke» als Zeugen angeführt werden – der Vater hat diese «Werke» gegeben. Und die Schrift durchforscht nur der recht, der in ihr das Zeugnis des Vaters vernimmt. Mose wird dem zum Ankläger, der sich ohne dieses Zeugnis auf ihn beruft und also nicht die Ehre des Vaters, sondern seine eigene Ehre sucht (V.39ff.). Jesu Rede ist damit wiederum unversehens zu einem scharfen Angriff geworden.

Die Juden indes entziehen sich Jesu Anspruch als einer Anmaßung (7,15). Er antwortet schlicht mit dem Hinweis auf seinen Vater. Darin, daß der Sohn nicht seine eigene Ehre sucht, ist er wahrhaftig (7,18). Aber gerade dies bestreiten die Pharisäer: «Du zeugst von dir selbst; dein Zeugnis ist nicht wahr» (8,13). Jesus geht auf diesen Vorwurf ein.

³⁸⁷ So Bultmann 197; auch Schulz, *Menschensohn-Christologie* 139.

³⁸⁸ So Zahn 302.

³⁸⁹ So Bultmann 200,5 im Hinblick auf seine Quelle.

Zeugt er von sich selbst und richtet er, so geschieht das dennoch nur so, daß er gerade nicht allein ist und seine eigene Ehre sucht, sondern er steht in der Gemeinschaft mit dem Vater, von der allein der Glaube weiß (8, 14 ff.). Damit aber ist dem Gesetz radikal Genüge getan, «denn hier bilden zwei Zeugen wirklich eine Einheit, weil die beiden Zeugen Einer *sind!*»³⁹⁰. Die Einheit des Zeugens geschieht in der Zweiheit und die Zweiheit in der Einheit. Daher gibt es keinen Weg an Jesus vorbei zum Vater.

III. DIE LICHTREDE

(8, 12; 12, 44–50 (7, 33–36. 8, 21–26 a. 26 b–27); 8, 28–29; 12, 34–36; 10, 19–21)³⁹¹

1. Literarkritik.

10, 19–21 ist offenbar das Schlußstück einer auf die Blindenheilung folgenden längeren Rede, die im Jetzttevangeliem durch die Hirtenrede 10, 1–18 verdrängt ist. Nach Auskunft einiger im 4. Evangelium verstreuter Stücke hat es sich wohl um eine Lichtrede gehandelt.

Ihr Beginn dürfte in 8, 12 vorliegen³⁹². An 8, 12 schließt gut jenes völlig situationslose Fragment 12, 44–50 an³⁹³. Das «wer an mich glaubt» 12, 44 fordert einen vorangehenden «ich bin»-Satz³⁹⁴. Der Begriff «Licht» liegt auch in 12, 34–36 vor. Zwar scheint dieses Stück durch das Stichwort *ὁψωθῆναι* fest mit der vorangehenden Griechenrede verbunden. Doch der Schein trügt. «Denn 12, 34 setzt klar voraus, daß Jesus vorher von der Erhöhung des Menschensohns (und zwar in 3. Person) gesprochen hat. Das ist aber nicht der Fall; ja es ist im unmittelbar vorausgehenden vom Menschensohn überhaupt nicht die Rede³⁹⁵.» 12, 34–36 sind also erst nachträglich ad vocem *ὁψωθῆναι* an das Vorangehende angeschlossen.

³⁹⁰ Bultmann 212.

³⁹¹ Zur Rekonstruktion der Lichtrede vgl. Bultmann 236 ff.

³⁹² Vgl. S. 102.

³⁹³ Schwerlich ist 12, 44–50 als Resümee der vorangehenden Reden zu beurteilen, wie man häufig versucht.

³⁹⁴ Bultmann 262, 1 unter Hinweis auf die Folge in 6, 35; 11, 25; 6, 47 f. Letztere Stelle bildet freilich nur insofern einen Beleg, als V. 48 einen V. 47 begründenden Charakter trägt. Bultmann stellt in seiner Offenbarungsquelle V. 47 und 48 um, liest also V. 48, 47. – In 6, 35 folgt auf *ἐγὼ εἰμι* ein doppeltes Partizip; in 11, 25 f. sogar ein dreifaches. Damit stimmen 8, 12 + 12, 44 überein, wo drei Partizipien folgen.

³⁹⁵ Bultmann 237.

Zweifellos liegt in 12,34–36 das Schlußstück der Lichtrede vor. Nun fügt sich freilich 12,34 nicht an 12,44–50 an, um so besser aber das ganz situationslose Fragment 8,21–29³⁹⁶. Denn in 8,28 spricht Jesus ausdrücklich von der Erhöhung des Menschensohns³⁹⁷. – Gehören 8,21–29 der Lichtrede an, dann natürlich auch 7,33–36³⁹⁸. Sie umfaßt somit folgende Stücke: 8,12; 12,44–50; 7,33–36; 8,21–29; 12,34–36; 10,19–21³⁹⁹.

Wir haben hiermit die Lichtrede in ihrer Letztgestalt, d.h. in ihrer Gestalt unmittelbar vor der Auflösung rekonstruiert. Sie trägt in dieser Gestalt bereits die Merkmale einer Entstehungsgeschichte an sich. 7,33–36 und 8,21–27 gehören nämlich keinesfalls zu ihrem Grundbestand. Das Stichwort «Licht» liegt hier auch gar nicht vor. Hinzu kommt, daß wir uns in 8,28f. in dem Gedankengang von 12,44–50 bewegen. Jesus bezeugt dort in V.49f., daß er nicht von sich aus rede, sondern im Auftrag des Vaters. Das, so fährt er in 8,28 fort, werden seine Hörer erkennen, wenn sie ihn erhöht haben werden. Aus 8,28 hat man lediglich die Worte *ἐγὼ εἰμι καὶ* zu entfernen⁴⁰⁰. Sie sind nicht von 12,49f. her motiviert, sondern nachträglich als Antwort Jesu auf die Frage der Juden 8,25 in den Satz eingefügt worden. – Der Grundbestand der Lichtrede umfaßt also 8,12; 12,44–50; 8,28–29 (– *ἐγὼ εἰμι καὶ* in V.28); 12,34–36.

Warum fügt der Evangelist aber zwischen 12,44–50 und 8,28–29 die Stücke 7,33–36; 8,21–27 ein? Dieser Nachtrag ist wohl von 12,35 her zu verstehen. Dort war von der «kurzen Zeit» die Rede. An eben dieses Stichwort knüpfen 7,33–36 und 8,21–27 an. Es gibt ein Zuspät. Die Juden werden erkennen, *ὅτι ἐγὼ εἰμι* (8,28), wenn es zu spät ist⁴⁰¹.

³⁹⁶ Hirsch, Studien 75.96; Bultmann 237.

³⁹⁷ Freilich ist in 8,28 von einem «Erhöht-werden-Müssen» nicht die Rede, wie man nach 12,34 erwarten möchte. Doch wird es in 12,34 leicht verständlich: «Ohne es zu wissen, formuliert der *ἄλλος* den Glaubenssatz» (Bultmann 269,7). – Das «Erhöht-werden-Müssen» findet sich auch in 3,14. Daher sieht Wikenhauser 198 in 12,34ff. die Fortsetzung von 3,14–21. Diese Hypothese ist immerhin erwägenswert, zumal auch in 3,14–21 das Stichwort «Licht» auftaucht.

³⁹⁸ Vgl. S. 101 f.

³⁹⁹ Die Einleitungsformeln in 8,12; 12,44; 7,33 fallen natürlich fort.

⁴⁰⁰ So auch Hirsch, Studien 74, mit der Begründung, das *ἐγὼ εἰμι* sprengt den Zusammenhang der Rede. – Nach Bultmann 268 wäre nicht schon 8,28a, sondern erst 8,28b–29 die vom Evangelisten freilich glossierte Fortsetzung des 12,49f. verwendeten Quellenstückes.

⁴⁰¹ Vielleicht verwendet der Evangelist in 7,33–36; 8,21ff. ein ursprünglich selbständiges Meditationsstück über das Thema «eine kurze Zeit». Vgl. zu dieser Annahme S. 122.

Genau genommen, fügt der Evangelist zwischen 12,44–50 und 8,28–29 zunächst nur 7,33–36; 8,21–26a und in V.28 die Worte *ἐγὼ εἰμι καὶ* ein, dagegen noch nicht 8,26b.27. Diese Worte gehören einer noch jüngeren Bearbeitung an. Das wird durch drei Gründe erhärtet. Erstens gehört ja das *ἐγὼ εἰμι* V.28 unmittelbar mit der Frage der Juden V.25 zusammen. Zweitens steht der *ἀλλὰ*-Satz V.26b in Spannung mit V.26a. Er «hätte doch nur rechten Sinn, wenn die Aussage vorherginge, daß Jesus nicht von sich aus redet (vgl. 7,16; 12,49f.; 14,10; auch 6,38; 7,28); dann wäre die Betonung, daß der Vater *ἀληθής* ist, motiviert (vgl. 7,28)»⁴⁰². Schließlich ist die Bemerkung, daß die Juden nicht erkannten, daß Jesus vom Vater sprach, nicht recht verständlich, «wo es sich im Zusammenhang doch um die Frage handelt, wer er, Jesus, ist»⁴⁰³. Auf V.25.26a folgte also einmal sofort V.28 (einschließlich *ἐγὼ εἰμι καὶ*). Auf ihre Frage: «Wer bist du?» V.25 erhalten die Juden die überaus scharfe Antwort Jesu: «Wozu rede ich überhaupt noch mit euch!»⁴⁰⁴ Vieles hätte ich über euch zu reden und zu richten. Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich bin ...» Die Erhöhung Jesu bedeutet also in diesem Zusammenhang Gericht. – Der 4. Evangelist fügte V.26b.27 ein, weil das *τότε γνώσεσθε* in V.28 den Vordersatz forderte, daß die Juden *eben jetzt* noch nicht verstehen, daß Jesus vom Vater redet. V.26b.27 sind also von V.28f. her zu erklären. – Zu weiteren literarischen Operationen besteht kein Grund⁴⁰⁵.

Der Evangelist hat später die Lichtrede aufgelöst und durch die vom guten Hirten ersetzt⁴⁰⁶. Daß die Lichtrede älter ist als die Passakomposition, läßt sich nicht mehr strikte beweisen. Dafür spricht die Analogie der auf die Zeichen in Kap. 6 und 5 folgenden Reden, auch die Tatsache, daß die Rede bereits einen sekundären Ausbau zeigt. Der Zeitpunkt ihrer Auflösung wird durch den Zeitpunkt der Einfügung ihrer Fragmente an verschiedenen Orten des Evangeliums bestimmt.

2. Darstellung.

Mit dem Ich-bin-Wort hebt die Rede Jesu an. In ihm, dem Licht, gibt es Leben für den, der an ihn glaubt (8,12). Welche Verheißung, aber

⁴⁰² Bultmann 267.

⁴⁰³ Bultmann 267.

⁴⁰⁴ *τίν' ἀρχήν* hier wohl in logischem Sinn «überhaupt», vgl. Bultmann 267; Bauer 123.

⁴⁰⁵ Wellhausen 40 will z.B. 8,22–24 ausscheiden. Diese Verse sind jedoch durch die Parallele 7,35f. als ursprünglich gesichert.

⁴⁰⁶ S. 145ff.

auch welcher Ernst! Denn Jesu Wort wird für den, der es hört und nicht hält, zum Gerichtswort. Und das deswegen, weil sein Wort nicht sein Wort, sondern das Wort des Vaters ist (12, 44–50). Wenn die Juden den Sohn des Menschen erhöht haben werden, dann werden sie erkennen, daß sein Wort das Wort des Vaters ist (8, 28f.). Aber dann gibt es ein Zuspät. Darum Jesu Ruf, nach dem Lichte zu wandeln und an es zu glauben, solange es noch in der Welt scheint (12, 35f.). Dem verständnislosen Volk bleibt das Geheimnis des Evangeliums, das in dem Begriff *ὑποθῆναι* beschlossen liegt, verborgen (12, 34).

IV. DIE AUFERSTEHUNG UND DAS LEBEN

(11, 5–6. 18–31. 38 a. 39 b–40)

1. Literarkritik.

Der 4. Evangelist bringt in Kap. 11 keine Rede im *Anschluß* an das Zeichen der Erweckung, sondern bereichert dieses durch das Marthagespräch. Dabei werden Martha und Maria im Unterschied zur Perikope des Grundevangeliums⁴⁰⁷ leibliche Schwestern des Lazarus. In den Zusammenhang des Marthagesprächs V. 18–31 gehören aber auch V. 5–6 und V. 39 b–40. In V. 5–6 stellt der Evangelist seine Leser vor die Paradoxie, daß Jesus Martha und ihre Schwester und den Lazarus lieb hat, aber dennoch auf die Bitte der Schwestern hin nicht sofort kommt, sondern für zwei Tage verzieht. Der Evangelist läßt Jesus verziehen im Hinblick auf die Szene V. 39 b. 40. In denselben Zusammenhang gehört auch die Einfügung der Zeitangabe in V. 17. – V. 7–10 behandeln ein ganz anderes Thema und gehören der jüngsten Schicht des 4. Evangeliums an⁴⁰⁸.

2. Darstellung.

Schon in der Perikope des Grundevangeliums steht der Glaube im Zielpunkt der Erweckungstat Jesu. Eben um den Glauben handelt es sich auch im Gespräch Jesu mit Martha und Maria. Martha wird vom Evangelisten als von einem unbedingten Zutrauen zur Macht Jesu erfüllt charakterisiert (V. 22). Freilich bezieht sie seine bewußt zweideutig gehaltene Antwort (V. 23) gemäß der jüdischen Auferstehungserwartung

⁴⁰⁷ S. 55 ff.

⁴⁰⁸ S. 150 f.

auf den Jüngsten Tag (V.24). Dem setzt Jesus sein gewaltiges «Ich bin die Auferstehung und das Leben» entgegen (V.25f.). Ob jemand am Jüngsten Tage zur Auferstehung gelangt, entscheidet sich allein an der Stellung des Menschen zu der Person Jesu, d.h. am Glauben. So versteht sich die Glaubensfrage Jesu V.26b. Und in ihrer Antwort bekennt sich Martha zu Jesus als dem Christus, dem Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll (V.27). Aber angesichts des Ungeheuerlichen, das dann bevorsteht, schrickt Martha zurück (V.39b). Daraufhin Jesus V.40: «Habe ich dir nicht gesagt, wenn du glaubest, werdest du die Herrlichkeit Gottes sehen?⁴⁰⁹» – Hinzuweisen ist schließlich noch auf den schroff antidoketischen Charakter des Abschnitts, um dessen willen das Wunder der Erweckung durch die Zeitangaben in V.6.17.39b gesteigert wird: «Herr, er riecht schon, denn er ist vier Tage tot» (V.39b).

V. DIE GRIECHENREDE (12,20–24.27–32)

1. *Literarkritik.*

Der erste Teil des Grundevangeliums schloß mit 12,12–19.37–41⁴¹⁰. Zwischen V.19 und 37 hat der Evangelist dann die Griechenrede eingeschoben. Er läßt sie folgen auf das Wort der Pharisäer V.19b: «Siehe, die (ganze) Welt ist ihm nachgelaufen.» In V.34–36 liegt ein Fragment der Lichtrede vor, das der Evangelist nach deren Auflösung im Anschluß an das Stichwort *ὑποδιῆναι* in V.32 hierhin setzte⁴¹¹. Das Abschlußstück der Lichtrede in V.34–41 rückte damit hinter V.36. Der terminus ad quem der Einfügung der Griechenrede ist also vor der Auflösung der Lichtrede zu suchen. Wahrscheinlich ist sie aber älter als die Passa-komposition. Dafür spricht vor allem eine gewisse Beziehung zu 1,35ff., die zeigt, daß der Evangelist dem Kommen der Griechen eine Aufgabe in der Komposition des Grundevangeliums zuweisen will. Wie dort in 1,35ff. ein Jünger durch den anderen gefunden wird, so gibt es hier für die Hellenen Zugang zu Jesus einzig durch die Vermittlung der Jünger⁴¹².

Da Jesus auf die Bitte der Griechen gar nicht einzugehen scheint und

⁴⁰⁹ V.40 greift auf V.25f. zurück. Zur Zitation eigener Worte vgl. 6,36.65 u.a. «Es ist genau genommen nicht ein Zitieren, sondern ein Verweisen des *Lesers* auf früher ausgesprochene Gedanken» (Heitmüller 130).

⁴¹⁰ S. 65f.

⁴¹¹ S. 108f.

⁴¹² Vgl. die Bitte der Griechen V.21: «Herr, wir wollen Jesus sehen», mit 1,37.39.

dieselben mit V.23 von der Bildfläche verschwunden sind⁴¹³, hat man zwischen V.22 und 23 einen literarischen Bruch gesehen⁴¹⁴. Indes lassen sich V.23–33 doch – wie die Darstellung zeigen muß – als indirekte Antwort auf die Griechenbitte verstehen. Die völlig unerwartete Wendung in V.23 hat zudem Analogien in 4,48 und 6,26. Man darf somit doch mit der literarischen Einheit von 12,20–22.23ff. rechnen.

Auszuscheiden sind dagegen wohl die beiden der synoptischen Tradition entnommenen⁴¹⁵, aber johanneisch abgewandelten Logien V.25f. In ihnen wird die Geltung des für Jesus bestehenden Gesetzes V.24 auf seine Jünger ausgedehnt⁴¹⁶. V.26 zeigt, daß dies auch schon in V.25 der Fall ist, dieser Vers also nicht einfach nur V.24 verdeutlichen soll. Diese Ausdehnung überrascht doch. Und man darf V.25f. um so mehr als nachträgliche Einfügung betrachten, als V.27 unmittelbar an V.23f. anschließt. Schon dort wurde die «Stunde» des *δοξασθῆναι* als Stunde der Passion beschrieben. Dem perfektischen «die Stunde ist gekommen» dort entspricht hier in V.27 «jetzt ist meine Seele erregt».

Auszuscheiden ist auch V.33, der den Begriff *ὕψωθῆναι* V.32 ausdeutet. Nun liegt der Skopus von V.32 freilich nicht in der Andeutung des Todes Jesu, wie man nach V.33 meinen möchte, sondern darin, daß der Erhöhte alle zu sich ziehen wird. V.33 steht also in Spannung zu V.32. Die Deutung des *ὕψωθῆναι* V.32 durch V.33, die ja zweifellos auf den Evangelisten zurückgeht, läßt sich um so besser im Zusammenhang mit der späteren Anfügung des Fragments aus der Lichtrede V.34–36 ad vocem *ὕψωθῆναι* verstehen. Denn in V.34 geht es ja im Unterschied zu V.32 ausgesprochenermaßen um das Problem der Erhöhung. – Zum Grundstock der Griechenrede gehören also nur V.20–24.27–32.

2. Darstellung.

Die griechische Welt verlangt nach Jesus. Wie in der Berufung der Jünger 1,35ff. einer den anderen zu Jesus führt, so wird hier die Bitte der Griechen durch Vermittlung der Apostel Jesus hinterbracht. «Die Bitte der Griechen, zu dem historischen Jesus geführt zu werden, findet keine Erfüllung; sie ist falsch⁴¹⁷.» Jesus antwortet auf ihre Bitte mit dem Hinweis auf die Stunde seiner Verherrlichung, d.h. die Stunde seiner

⁴¹³ «Die Hellenen verschwinden lautlos wie ein Gespenst» (Schwartz).

⁴¹⁴ Z. B. Wellhausen 57.

⁴¹⁵ Vgl. Mt. 10,39; Lk. 17,33; – Mk. 8,34 parr.; Mt. 10,38; Lk. 14,27.

⁴¹⁶ Bultmann 325.

⁴¹⁷ Bultmann 324. Auch Bultmann versucht V.20–22.23ff. als Einheit zu fassen.

Passion. Nur durch die Erhöhung am Kreuz wird Jesus für die Griechen zugänglich. Er gibt also auf ihre Bitte nur eine indirekte Antwort. Direkt spricht er von seiner Verherrlichung am Kreuz – freilich als einem für die Welt und also für die Hellenen sehr folgenreichen Geschehen: Als der Erhöhte wird Jesus alle zu sich ziehen.

VI. DIE ABSCHIEDSREDE KAPITEL 14

1. Literarkritik.

Kap. 15–17 stehen nach 14,25–31 situationslos da. Man hat die verschiedensten Versuche unternommen, dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Mit der Eliminierung von 14,31 b⁴¹⁸ ist es ja nicht getan. So versucht man es teils mit Umstellungshypothesen. Man ordnet dann 13,31–35; 15,1–16,33; 13,36–14,31; 17,1–26⁴¹⁹ oder 13,21–31 a; 15,1–17,26; 14,1–31⁴²⁰ oder auch 13,1–20; 17,1–26; 13,31–35; 15,1–16,33; 13,36–14,31⁴²¹. Für solche und ähnliche Umstellungen scheint auf den ersten Blick manches zu sprechen⁴²². Doch werden die Schwierigkeiten dadurch nicht wirklich behoben. Denn Kap. 15–16 bringen ja streckenweise nur eine Variation der Themen von Kap. 14⁴²³ und lassen sich nicht wirklich organisch mit Kap. 14 verbinden. So versucht man es denn auf der anderen Seite mit der Aushebung von Kap. 15–17⁴²⁴. Und dies dürfte prinzipiell der richtigere Weg sein. Kap. 15–17 wären dann als ein entstehungsgeschichtlich jüngerer Komplex zu beurteilen. Vermutlich haben diese Kapitel aber dem Evangelisten in ihrer Grundgestalt bereits vor der Einfügung in das Evangelium als Meditation vorgelegen⁴²⁵. Auf

⁴¹⁸ Corssen, ZNW 8 (1907) 125 ff.

⁴¹⁹ Wendt I, 97.

⁴²⁰ Spitta 297 ff. Ähnlich Moffat und Bernard (Howard 303).

⁴²¹ Bultmann 351.

⁴²² 15,1–17 wäre im Anschluß an 13,31–35 geradezu ein Kommentar zum Liebesgebot 13,34 f. Der Anschluß von 13,36 ff. an 16,33 entspräche der traditionellen Reihenfolge von Weissagung der Jüngerflucht und Petrusverleugnung (Mk. 14,26 ff. par.). Auch scheint 16,5 nur vor 13,33.36.14,5 am Platze zu sein. Solchen Argumenten ist aber andererseits entgegenzuhalten, daß der Paraklet in 14,16 offensichtlich zum ersten Male (ἄλλον παράκλητον) eingeführt wird (Stettinger, Textfolge 166).

⁴²³ Näheres bei Bauer 188 und Barrett 379 f.

⁴²⁴ So z.B. Wellhausen 68. Nach 14,30 f. erwartet man Kap. 15–17 nicht mehr. πολλά fehlt in sys und ist gewiß Interpolation, die den Anstoß beseitigen soll, daß tatsächlich noch ausgedehnte Reden folgen.

⁴²⁵ Vgl. hierzu J. Schneider in: In memoriam Ernst Lohmeyer 141; Stauffer, Theologie 25; Barrett 379; Howard 119. W. Oehler, Zum Missionscharakter des

diese Weise erklärt sich ihr mit Kap. 14 konkurrierender Charakter am ehesten und am besten.

14,1ff. knüpfen in lockerer Form an die in 13,31ff. vorliegende Abschiedssituation an. Der den Jüngern drohenden Angst tritt Jesus mit der tröstlichen Verheißung entgegen, daß er wiederkommen und seine Jünger zu sich nehmen wird. Auf 13,33 darf man sich in diesem Zusammenhang freilich nicht beziehen. Er ist ja sekundär an die Stelle von 14,31b getreten, nachdem der Evangelist diesen als Abschlußvers an das Ende des ganzen Kapitels versetzt hatte⁴²⁶.

Abgesehen von dem Abschluß in V.25–31, der deutlich auf V.1ff. zurückgreift, zerfällt das Kapitel in zwei Hälften, deren erste V.1–14 vom Stichwort «glauben» beherrscht wird, während in der zweiten V.15–24 der Begriff «lieben» im Vordergrund steht.

V.1–14 darf man wohl als literarische Einheit ansprechen. Lediglich der wohl am besten als Frage⁴²⁷ zu fassende V.2b dürfte sekundär interpoliert sein. Mit dieser Frage bezieht sich der Evangelist wohl auf 12,26. Er will also die Verheißung von V.2a in der Wahrhaftigkeit jenes Wortes Jesu begründen. Nun gehören aber 12,25f. der Griechenrede ursprünglich wohl nicht an. Darum wird man damit zu rechnen haben, daß auch die Frage 14,2b erst nachträglich in die Abschiedsrede eingesetzt wurde. V.3 schließt durchaus gut an V.2a an⁴²⁸. – In V.4ff. liegt gegenüber dem Vorangehenden eine Verschiebung des Gedankengangs vor. Jesus wird nämlich in V.6 mit dem Weg identifiziert, den er doch vorher gerade begeht. An die Stelle der futurisch-eschatologischen Verheißung V.2f. tritt die präsentische Aussage. Die Frage des Thomas V.5 ermöglicht diese Verschiebung. Literarkritische Operationen sind freilich unangebracht⁴²⁹. Der Evangelist verbindet vielmehr bei der Gestaltung des Abschnitts zwei verschiedene Traditionsmotive miteinander⁴³⁰. – Auf-

Johannesevangeliums 1941, 12.66ff. 110, vertritt die These, daß Kap.15–17 eine Gemeindepredigt des Apostels sei, die nachträglich in die Missionsschrift – als solche versteht Oehler das 4. Evangelium – eingefügt worden ist. Kap.15–17 zeige eine besondere innere Ähnlichkeit mit dem 1. Johannesbrief.

⁴²⁶ Vgl. S. 72f.

⁴²⁷ Bultmann 464,3. Nach Noack, Tradition 148, dürfte die Konstruktion am einfachsten durch die Annahme zu erklären sein, daß ein $\mu\eta\acute{\iota}$ vor $\epsilon\lambda\pi\omicron\nu$ durch Haplographie ausgefallen ist.

⁴²⁸ Bultmann 464 hält nur die Worte $\epsilon\lambda\ \delta\epsilon\ \mu\eta\acute{\iota}, \epsilon\lambda\pi\omicron\nu\ \alpha\upsilon\ \acute{\omicron}\mu\epsilon\nu$ für einen Zusatz des Evangelisten in seine Quelle.

⁴²⁹ Gegen Spitta 342f.

⁴³⁰ So S. Schulz, Menschensohn-Christologie 159,6.

fallenderweise wird in V. 13 das Gebet in Jesu Namen an ihn selbst und nicht an den Vater gerichtet. Und V. 14, der freilich in einigen Handschriften fehlt⁴³¹, unterstreicht diese Besonderheit noch durch betontes ἐγὼ ποιῶ⁴³².

Vielleicht folgten auf V. 14 einst unmittelbar die auf V. 1 ff. zurückgreifenden V. 27–31 a. Der Abschnitt V. 15–26 wird ja im Unterschied zu V. 1–14, wie wir bereits sagten, nicht vom Stichwort «glauben», sondern vielmehr vom Begriff «lieben» beherrscht. Freilich gehören «glauben» und «lieben» im 4. Evangelium eng zueinander. Wer nach dem Liebesverhältnis zu Jesus fragt, wird in das Glaubensverhältnis verwiesen⁴³³, und umgekehrt. Immerhin bleibt ein thematischer Unterschied.

Aber sind V. 15–26 überhaupt einheitlich? Windisch⁴³⁴ ist der Meinung, daß die Parakletensprüche V. 15–17 und V. 25–26 sekundäre Einschübe sind. V. 18–24 seien ursprünglich unmittelbar auf V. 14 gefolgt. Windisch dürfte damit nicht ganz unrecht haben. Zum eigentlichen Corpus des Redestücks gehören jedenfalls V. 21–24. Es wird beherrscht von dem Stichwort «lieben». Dem, der in den Geboten Jesu wandelt und ihn liebt, wird das Kommen Jesu und des Vaters verheißen. Zu dieser Wiederkunft-Thematradition⁴³⁵ gehören aber auch V. 18–20. Mithin dürfte jedenfalls in V. 18–24 eine literarische Einheit vorliegen. Der Abschnitt V. 18–24 wird nun nach beiden Seiten hin von Parakletensprüchen gerahmt (V. 16–17, 25–26). Diese Klammer sieht ganz nach literarischem Machwerk aus. Sie dürfte sekundär um V. 18–24 herumgelegt sein. Die Parakletensprüche stehen in keinem näheren Zusammenhang zum Corpus der Rede und lassen sich ohne weiteres herauslösen. Auf V. 15 folgte also ursprünglich unmittelbar V. 18–24.

Der entstehungsgeschichtliche Prozeß der Abschiedsrede Kap. 14 zeigt also folgende Stufen: 1. V. 1–2a, 3–14, 27–31 a; 2. V. 15, 18–24; 3. V. 16–17, 25–26; 4. V. 2 b, 31 b. Erst der vierte Schritt bezieht sich auf

⁴³¹ X 565 al b vg fuld syse Non.

⁴³² Wellhausen 64f. folgt der Vermutung von Blass, wonach in V. 13 ursprünglich ποιήσει (Subjekt ὁ πατήρ) gestanden hätte. Erst V. 14 korrigiere dann nachträglich in ἐγὼ ποιῶ. Diese Korrektur sei dann auch in V. 13 eingedrungen.

⁴³³ Bultmann 473 ff.

⁴³⁴ Die fünf johanneischen Parakletensprüche, Festgabe für A. Jülicher, 110 ff. Auch S. Schulz, Menschensohn-Christologie 143 ff. 164 ff., weist darauf hin, daß sich die Parakletensprüche in charakteristischer Weise vom Kontext abheben und in keiner direkten Verbindung zu ihm stehen.

⁴³⁵ S. Schulz, Menschensohn-Christologie 158 ff.

den Zusammenhang des Evangeliums. Die ersten drei Stufen könnten dagegen entstehungsgeschichtlich bereits vor dem Einbau der Rede ins Evangelium angesetzt werden. Denn es ist ja durchaus denkbar, daß die Rede in dieser oder jener Gestalt schon vor ihrem Einbau in das Evangelium als Meditation existiert hat⁴³⁶.

2. Darstellung.

Die Angst der Vereinsamung, die den Jüngern durch den Abschied Jesu droht, dürfen sie im Glauben überwinden⁴³⁷. Denn Jesus gibt ihnen die tröstliche Verheißung, daß er sie wiederkommend zu sich holen wird. Die von Jesus V.4 provozierte Frage des Thomas V.5 benutzt der Evangelist dazu, zu zeigen, daß Weg und Ziel, Ziel und Weg untrennbar voneinander in Jesu «ich bin» verbunden liegen. Niemand kommt zum Vater denn durch ihn (V.6). In ihm allein wird der Vater offenbar. Dieses darzulegen, benutzt der Evangelist die Frage des Philippus V.8. Die Erkenntnis der Offenbarung des Vaters im Sohn ist freilich eine Glaubensfrage (πιστεύειν V.10, 11, 12). Der Evangelist schließt diesen ersten Abschnitt mit einer durch feierliches ἀμήν ἀμήν eingeleiteten Verheißung Jesu (V.12f.): Das Wirken des Vaters im Wirken des Sohnes wird im Wirken des glaubenden Jüngers sich immer kräftiger erweisen⁴³⁸. Alles Wirken des Jüngers kann daher nur als eine durch das Gebet in Jesu Namen von ihm geschenkte Gabe verstanden werden, durch die der Vater im Sohn verherrlicht wird.

In einem zweiten Abschnitt V.15–26 steht der Begriff «lieben» im Vordergrund. Dem, der im Liebesverhältnis zum Sohne steht, indem er seine Gebote hält, wird die Liebe des Vaters und des Sohnes verheißen. Ist die Frage des Judas auch noch so unverständlich, sie muß zeigen, daß Jesu Offenbarung im Akte des Liebens eine partikulare ist, d.h. daß der Kosmos nicht an ihr teilhaben kann. Denn nur im Lieben ereignet sich das Kommen des Vaters und des Sohnes und ihr Wohnung-nehmen im Glaubenden.

Diese Offenbarung im Akte des Liebens geschieht durch die Gabe des anderen Parakleten, des Geistes der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann (V.16f.). Er wird die Jünger nach Jesu Weggang in alle Wahrheit führen und ihnen seine Worte völlig erschließen (V.26).

⁴³⁶ Vgl. unten S. 122.

⁴³⁷ In V.1 ist πιστεύετε εἰς τὸν θεόν vielleicht als Frage zu fassen, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε dagegen als Imperativ (vgl. Bultmann 463).

⁴³⁸ Bultmann 471.

Es folgt der Abschiedsgruß (V.27). Seinen Jüngern läßt er seinen Frieden zurück. Jesu Hingang zum Vater kann für sie nicht *ταραχή*, sondern im Grunde nur Freude bedeuten. In seinem Hingang zum Vater wird ihnen ja das Ziel offenbar werden: «Der Vater ist größer als ich» (V.28). V.29ff. leiten sodann zur historischen Situation über.

VII. DER PROLOG (1,1–18)

1. Literarkritik.

Dem Prolog liegt offenbar ein Hymnus zugrunde, der vor dem Einbau ins 4. Evangelium selbständig existiert hat⁴³⁹. Die erste Strophe dieses Hymnus besteht aus 4 + 2 Gliedern und umfaßt V.1–3. Ihr Thema ist das ewige Sein des Logos beim Vater und seine Schöpfungsmittlerschaft. – Die zweite Strophe umfaßt ebenfalls 4 + 2 Glieder. Zu ihr gehören V.4–5.9. Zu Beginn von V.9 ist als Subjekt *ὁ λόγος* zu ergänzen⁴⁴⁰. Das Thema dieser zweiten Strophe wird durch die Begriffe «Leben» und «Licht» angezeigt. Der Evangelist unterbrach sie beim Einbau ins Evangelium durch die prosaischen, vom Täufer handelnden V.6–8. V.9 schließt ursprünglich unmittelbar an V.5 an und nimmt auf V.6–8 keinerlei Be-

⁴³⁹ Daß ein Lied der Taufergemeinde zugrunde liegt (Bultmann 1 ff.), ist freilich nicht wirklich zu erweisen; vgl. dazu auch jetzt E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, *Delekat-Festschrift* 1957, 75 ff. Umstritten ist auch die ursprüngliche Gestalt des vom Evangelisten zugrunde gelegten Hymnus. Gächter, *ZkTh* 60 (1936) 98 ff., arbeitet drei Strophen heraus: 1. V.1–5; 2. V.10–12; 3. V.14.16.17. Er scheidet also auch V.9 aus (vgl. schon Baldensperger, *Prolog* 9). Käsemann, a.a.O.87, gelangt dagegen zu zwei Strophen: 1. V.1–4; 2. V.5.9–12. Auch er erwägt die Ausschaltung von V.9, der sich gut aus der Notwendigkeit begreifen lasse, von den Worten über den Täufer wieder zum Hymnus zurückzulenken. Nach Käsemann schließt der Hymnus schon mit V.12. Nur bis hierher reiche die kettenartige Verschlingung der Zeilen und Verse. Die folgenden Verse seien dagegen auf das Konto des Evangelisten zu setzen. Dieser habe einen von ihm vorgefundenen Hymnus in V.14–18 mit einem Nachwort versehen. Zur Strophen-einteilung Käsemanns ist kritisch zu sagen, daß ein Einschnitt zwischen V.4 und 5 doch wohl nicht in Frage kommt. – Wir folgen Wikenhauser 36 in der Meinung, daß der Evangelist einen von ihm selbst verfaßten Hymnus zugrunde legt.

⁴⁴⁰ Vgl. Wellhausen 8; Bultmann 31,6. – Das letzte Glied reicht von *ὁ φαντασται* bis *κόσμον. ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* wird am natürlichsten zu *πάντα ἀνθρώπων* gezogen. Da es sich im Hymnus nicht um Metrik, sondern um freie Rhythmen handelt (Ruckstuhl, *Literarische Einheit* 68), ist es nicht notwendig, mit Bultmann (31,6) *ἀνθρώπων* zu streichen.

zug⁴⁴¹. Bei der Analyse des Grundevangeliums wurde gezeigt, daß V. 6 und wohl auch Teile von V. 7 den ursprünglichen Beginn des Grundevangeliums ausmachen⁴⁴². – Die dritte Strophe besteht aus 5 + 2 Gliedern und umfaßt V. 10–12b⁴⁴³. V. 12c. 13 (τοῖς πιστεύουσιν καὶ) ist eine nachträgliche ganz in prosaischem Stil gehaltene Interpretation von αὐτοῖς (V. 12b) durch den Evangelisten⁴⁴⁴. – Eine vierte Strophe besteht aus 5 + 2 Gliedern und umfaßt V. 14 und 16 und hat die Fleischwerdung des Wortes zum Thema. V. 15 sprengt den Zusammenhang zwischen V. 14 und 16, trennt die verbindenden Worte πληρῆς⁴⁴⁵ und ἐκ τοῦ πληρώματος. Die ἡμεῖς von V. 16 müssen doch die von V. 14 sein⁴⁴⁶. In V. 15 (vgl. V. 30) nimmt der Täufer auf einen eigenen Ausspruch Bezug, den der Evangelist als bekannt voraussetzt. Es handelt sich um eine johanneische Variation des aus Mk. 1, 7 parr. bekannten Wortes. – Den Abschluß des Hymnus macht V. 17. Nur hier im Evangelium erscheint der Gegensatz von Gesetz und Gnade⁴⁴⁷. V. 18 ist prosaisch und wohl nachträglicher Anhang des Evangelisten. – Der Hymnus trägt also folgende Gestalt:

I Im Anfang war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und Gott war das Wort.
Dieses war im Anfang bei Gott.
Alle Dinge sind durch dasselbe geschaffen,
und ohne dasselbe ist auch nicht eines geschaffen, das geschaffen ist.

II In ihm war das Leben,
und das Leben war das Licht für die Menschen.

⁴⁴¹ Nach Einfügung von V. 6–8 erhält V. 9 eine zu V. 10 überleitende Funktion. ὁ λόγος zu Beginn des Verses wird gestrichen, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον ist nunmehr nach der Art der conjugatio periphrastica mit ἦν zu verbinden: «Das wahre Licht (von dem der Täufer Zeugnis ablegt V. 8), das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.»

⁴⁴² Vgl. oben S. 36. Mit V. 6–8 wendet sich der Evangelist wohl gegen eine falsche Einschätzung des Täufers als des «Lichtes» (Baldensperger, Prolog 7).

⁴⁴³ Da der Hymnus nicht metrisch, sondern nur rhythmisch gegliedert ist, erübrigt es sich, mit Bultmann (36, 1) im letzten Glied ἐξουσίαν zu tilgen.

⁴⁴⁴ Bultmann 4.

⁴⁴⁵ πληρῆς ist indeklinabel und auf μονογενοῦς und αὐτοῦ, nicht dagegen auf δόξαν zu beziehen (Bauer 26; Barrett 139).

⁴⁴⁶ Statt ἔτι lesen R¹⁹ pl latsy zu Beginn von V. 16 wohl ursprünglich καί.

⁴⁴⁷ V. 17 darf nicht wegen dieses Gegensatzes und des hier auftauchenden Namens Jesus Christus dem Hymnus abgesprochen werden (gegen Bultmann). Es ist durchaus natürlich, daß hier zum Abschluß des Hymnus der Name Jesus Christus fällt.

Und das Licht scheint in der Finsternis,
und die Finsternis hat es nicht ergriffen.
Das Wort war das wahrhaftige Licht,
das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.

III Es war in der Welt,
und die Welt ist durch es geschaffen,
und die Welt erkannte es nicht.
Es kam in sein Eigentum,
und die Seinen nahmen es nicht auf.
Soviele es aber aufnahmen,
denen gab es Macht, Gottes Kinder zu werden.

IV Und das Wort ward Fleisch
und wohnte unter uns,
und wir sahen seine Herrlichkeit,
eine Herrlichkeit wie die des eingeborenen Sohnes vom Vater,
voller Gnade und Wahrheit.
Und aus seiner Fülle haben wir alle genommen,
und zwar Gnade um Gnade.

Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben,
die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus gekommen.

2. Darstellung.

Vor allem Werden und Gewordensein steht in der ersten Strophe das $\tilde{\eta}\nu$ des Logos, wird sein Verhältnis zu Gott bestimmt: Er ist unterschieden von Gott («bei Gott») und doch mit ihm eins («Gott»), er ist eins mit Gott und doch von ihm unterschieden («bei Gott»). Das eigentliche Ziel dieser Aussagen der ersten Strophe aber ist die Schöpfungsmittlerschaft des Logos V. 3. Alles ist durch ihn geworden. Das wird mit großem Nachdruck unterstrichen ($\chiωρῖς-οὐδὲ \tilde{\epsilon}\nu$), aber zugleich beschränkt auf das, was geworden ist ($\delta \gammaέγονεν$)⁴⁴⁸. Damit wird allen dualistischen und emanationistischen Spekulationen der Gnosis gewehrt.

⁴⁴⁸ Keinesfalls leitet $\delta \gammaέγονεν$ V. 4 ein (wofür die im 2. und 3. Jahrhundert allgemein herrschende Interpunktion zwar zu sprechen scheint (vgl. Zahn 50f.) und sowohl Schwartz 1908, 534f., als auch Bultmann 21 energisch eintreten). Merkwürdig wäre ja die ganz gebrochene Konstruktion, die nicht gerade johanneisch aussieht und schon gar nicht in einen Hymnus paßt. Es ist besser johanneisch «to say that in the Word was life, than to say that the created universe was life in him,

Die zweite Strophe (V.4–5.9) richtet nun den Blick aus der Ewigkeit auf die Offenbarung in der Zeit: Der Logos war von Ewigkeit her *für* die Welt. Und darum ist in ihm der Welt die Möglichkeit des Lebens gegeben. $\tilde{\eta}\nu$ ist hier also das ewige, aber im Hinblick auf die Offenbarung in der Zeit gefaßte Sein des Logos. Und so ist es nicht verwunderlich, wenn V.5 in das Präsens überspringt: Das Licht scheint in der Finsternis. Und dieses Präsens meint wohl noch nicht in erster Linie den Fleisch gewordenen Logos, sondern gilt von der Gegenwart des Logos in der Welt schlechthin⁴⁴⁹.

Obgleich der Logos von jeher in der Welt gegenwärtig war, obgleich die Welt durch ihn geschaffen ist, hat ihn die Welt doch nicht erkannt (V.10). Wenn nun in V.11 das Imperfekt durch den Aorist abgelöst wird, so liegt darin eine Steigerung: Ja, sogar der inkarnierte Logos wird von der Welt verworfen, die doch sein Eigentum ist. Neben die ungeheuerliche Aussage, daß die Seinen den Logos nicht aufnahmen, tritt aber die andere, daß er denen, die ihn aufnahmen, die Vollmacht gab, Gottes Kinder zu werden. Das sind die, wie der Evangelist hinzufügt, die an seinen Namen glauben und aus Gott geboren sind (V.12c.13).

Die vierte Strophe beschreibt das Wunder der Fleischwerdung (V.14.16). In der Sarx, nicht – wie auf dem gnostischen Weg – an ihr vorbei oder durch sie hindurch, begegnet die Doxa der Offenbarung Gottes «voller Gnade und Wahrheit». Und V.16 preist die unerschöpfliche Fülle der Gnadengabe Gottes: «Gnade um Gnade.» Es ist die durch

and that this life was the light of men» (Barrett 131). – Nicht stichhaltig für den Beginn von V.4 mit $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu$ ist das Argument, daß nur so der Kunstform des Prologs, die sich in der Wiederaufnahme des vorangehenden Satzendes zeige, entsprochen werde. Denn diese Kunstform gelangt nicht überall gleichmäßig zur Durchführung. Außerdem setzt ja mit V.4 eine ganz neue Strophe ein, die das Verhältnis des Logos zur Welt beschreibt. – Daß statt δ bei einem Anschluß an das Vorangehende $\omega \nu$ stehen muß, ist nur eine Regel der klassischen Grammatik. – Auch in rhythmischer Hinsicht kann V.3 unmöglich mit $\omicron \delta \delta \epsilon \xi \nu$ schließen (gegen Bultmann). $\xi \nu$ trägt nämlich den Gegenton zu $\chi \omega \rho \iota \varsigma$. Und der Ausschließlichkeit des $\chi \omega \rho \iota \varsigma$ korrespondiert im Gegenton nicht ein einfaches $\omicron \delta \delta \epsilon \nu$, sondern natürlicherweise ein pointiertes $\omicron \delta \delta \epsilon \xi \nu$. Damit ist aber die Kadenz $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu$ unweigerlich gefordert, wenn anders der Rhythmus in sich ausgewogen sein soll. Es hat nichts zu sagen, daß die Zeile im Vergleich mit den vorangehenden formal überschießt. Das ist ebenso in V.9.12b.16 der Fall, ohne daß der Rhythmus gestört würde.

⁴⁴⁹ Nach Bultmann 26,4 hätte in V.5 in der Quelle vielmehr das Imperfekt gestanden. Alle Aussagen des Hymnus vor V.14 hätten sich auf den präexistenten Logos bezogen. Das Präsens wäre erst durch den Einschub des Evangelisten in V.6–8 veranlaßt.

Jesus Christus geschenkte Gnade und Wahrheit, die das durch Mose gegebene Gesetz weit übertagt, so sagt der Abschlusssatz V.17.

Ergebnis

Der 4. Evangelist hat sein Grundevangelium auf einer jüngeren Stufe der Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums durch umfangreiche Redepartien erweitert und damit neben die Christustat das Christuswort gestellt. Daß er diese Erweiterung vor der Passastufe des 4. Evangeliums vornahm, zeigt das Beispiel der Lebensbrotrede Kap. 6 und der Gerichtsrede Kap. 5 (7.8). Aber auch die Lichtrede, das Marthagespräch in Kap. 11, die Griechenrede in Kap. 12, die Abschiedsrede Kap. 14 und der Prolog in Kap. 1 dürften hierhin gehören; dagegen nicht die Redekomplexe, die keine Anknüpfung an die entsprechende Perikope des Grundevangeliums zeigen, z.B. 8,30–59; 10,1 ff.; 15,1–16,33; Kap. 17. – Die antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums äußert sich auch in den behandelten Redepartien an verschiedenen Stellen. Gegen den christologischen Doketismus richtet sich 1,14, gegen den eschatologischen 11,39b.40; 5,28f.; 6,39b.40b.44b. – Der Frage nachzuspüren, ob und inwieweit der Evangelist in diesen Reden aus einer besonderen Quelle schöpft, war nicht unsere Aufgabe. Deutlich wurde nur, daß die Reden nicht alle erst ad hoc vom Evangelisten geschaffen wurden. Sie haben vielmehr teilweise in irgendeiner Form schon vor ihrer Einfügung ins Evangelium bestanden, und zwar schon als Fassungen des Evangelisten⁴⁵⁰. Die Reden lassen sich nicht in Widerspruch setzen zu der theologischen Grundanschauung der Erzählungen⁴⁵¹. Denn es kann keine Rede davon sein, daß die Zeichen Jesu als solche die Messianität Jesu beweisen sollen. Sie begründen nämlich nicht als Schauwunder den Glauben. Vielmehr ist der Begriff *σημεῖον* ernst zu nehmen: Die Zeichen wollen nichts anderes sein als Hinweis auf den, der das Zeichen wirkt. Sowohl in den Erzählungen wie auch in den Reden ist Jesus selbst das von Gott gegebene Zeichen zur Beglaubigung seiner «Werke» in Tat und Wort.

⁴⁵⁰ Nach Stauffer, Theologie 25, ist das 4. Evangelium «zu liturgischen Zwecken geschaffen; seine Kardinalsätze waren vermutlich schon lange in gottesdienstlichem Gebrauch, ehe der greise Johannes das geschlossene Corpus schriftlich an seine Gemeinden übergab». Von hierher erklärt Stauffer auch die Unordnung im 4. Evangelium. – Von Predigtmeditationen spricht J. Schneider, In memoriam Ernst Lohmeyer 140f. Ähnliche Erwägungen bei Howard 118f.

⁴⁵¹ Gegen Wendt II, 35 ff.

VIERTER TEIL

DIE UMGESTALTUNG ZUM PASSIONSEVANGELIUM

Im vorangehenden wurde gezeigt, wie der 4. Evangelist sein Grundevangelium durch größere Redepartien ausgestaltet. Neben die Christus-tat tritt das Christuswort. Der Aufriß des Grundevangeliums erfährt durch diesen Ausbau keine Änderung. Im folgenden ist es nun unsere Aufgabe, einer tiefgreifenden Umgestaltung des 4. Evangeliums nachzugehen. Es handelt sich nämlich auf dieser entstehungsgeschichtlichen Stufe des Evangeliums nicht um einen bloßen Ausbau des Grundevangeliums, sondern um eine ziemlich weitgreifende Auflösung seiner Komposition zugunsten einer neuen, die unter dem Gesichtspunkt des Passa steht. Der mittlere Hauptteil des Grundevangeliums fällt dieser Neugliederung zum Opfer, und auch an vielen anderen Stellen wird dessen Komposition zerstört. Das ganze Christuswerk Jesu in Tat und Wort wird nun in die Passionsgeschichte einbezogen. Es ist klar, daß diese Umgestaltung des 4. Evangeliums zu einem Passionsevangelium unter antidoketischem Vorzeichen steht. Die schon wiederholt beobachtete antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums gelangt auf der entstehungsgeschichtlichen Stufe des Passionsevangeliums zur kompositionellen Entfaltung. – Wir werfen im folgenden zunächst einen kurzen Blick auf die Neugliederung des Evangeliums und ihre unmittelbaren Folgen und verfolgen dann den weiteren Ausbau des Passionsevangeliums bis zur Jetztgestalt des 4. Evangeliums. – Die Reihenfolge, in der die einzelnen Stücke des Evangeliums im folgenden behandelt werden, erhebt nicht den Anspruch, den Prozeß der Umgestaltung des Evangeliums zu einem Passionsevangelium und dessen weitere Ausgestaltung im einzelnen wiederzugeben. In welcher Reihenfolge die einzelnen Stoffe in das Evangelium eingefügt wurden, läßt sich kaum noch genau erhellen. Wichtig ist allein die Erkenntnis, daß alle jetzt zu behandelnden Stoffe erst der Passakomposition des Evangeliums angehören und in dieser Komposition ihre Funktion erhalten.

A. Die Neugliederung

Der Evangelist vollzieht die Neugliederung seines Evangeliums unter dem Gesichtspunkt des Passa. Der Gedanke, daß Jesus das wahre Passalamm Israels ist, ist freilich keineswegs neu. Er beschäftigt den Evangelisten schon im Grundevangelium. Nach 18,28 stirbt ja Jesus bereits am 14. Nisan, also an dem Tage, da man in Israel das Passalamm schlachtet. Und wenn der Täufer in 1,36 Jesus als das Lamm Gottes bezeichnet, so enthält dieser Titel jedenfalls auch eine Anspielung auf das Passalamm. Aber dies sind auch schon alle Stellen im Grundevangelium, an denen der Passalammgedanke hervortritt⁴⁵². Er steht eben im Grundevangelium noch völlig im Hintergrund. Erst in der Passa-komposition, deren Hauptpfeiler wir im ersten Teil dieser Arbeit herausgestellt haben, wird das königliche Werk Jesu ganz ausdrücklich in das Licht des Passa gerückt. Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes darin, daß er als das wahre Passalamm Israels am Kreuz stirbt.

Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang vor allem des Abschnitts 19,14a.31–37. Hiernach stirbt Jesus als das wahre Passalamm, dem in Erfüllung der Schrift kein Bein zerbrochen wird. Und an die Stelle des «passahtheologischen Abendmahlsberichts der Synoptiker» setzt der 4. Evangelist hier nicht nur den «vielsagenden Synchronismus von Kreuzigung und Passahschlachtung»⁴⁵³, sondern er verankert darüber hinaus die Sakramente, und zwar das Abendmahl voran, geradezu im Kreuzestod Jesu (19,34b)⁴⁵⁴. Auch im 4. Evangelium wird also das Abendmahl zum Passamahl in Beziehung gebracht; freilich nicht so, daß das Abendmahl im Rahmen des Passamahls von Jesus eingesetzt wird, sondern daß Jesus selber an die Stelle des alttestamentlichen Passalamms tritt und als das wahre Passalamm Israels am Kreuz stirbt. Bei dieser theologischen Linienführung wird der Einsetzungsbericht gelegentlich des letzten Mahles Jesu in Kap. 13 für den 4. Evangelisten durchaus entbehrlich.

Nicht nur die eigentliche Passionsgeschichte stellt der Evangelist unter den Aspekt des Passa. Das ganze Evangelium befaßt er unter diesem Gesichtspunkt und macht es damit zu einem Passionsevangelium. In Kürze dazu nur noch folgendes:

⁴⁵² Vielleicht darf man noch in dem Ysopstengel 19,29 einen Hinweis auf das Passalamm sehen, vgl. Anm. 326.

⁴⁵³ So E. Stauffer, ZNW 46 (1955) 29.

⁴⁵⁴ Vgl. oben S. 14f.

1. Lehrreich ist die Zusammenstellung der Tempelreinigung mit dem ersten Zeichen, der Hochzeit zu Kana. Diese Zusammenstellung geschieht nicht etwa darum, damit dem Fest der Familie ein Fest Israels folgt. Kompositionsprinzip ist auch nicht die Bewegung aus der Verborgenheit Galiläas in die Öffentlichkeit Jerusalems (vgl. 7, 2 ff.). Vielmehr wird wohl absichtlich dem Weinwunder (2, 1–11), das ja ausdrücklich als der *Anfang* der Zeichen Jesu bezeugt wird, die Tempelreinigung (2, 13–22) als die Vorabbildung des *Endes*, des Todes und der Auferstehung Jesu, gegenübergestellt⁴⁵⁵. Dadurch, daß der 4. Evangelist die Tempelreinigung unter dem Aspekt des bevorstehenden Passafestes an den Anfang des Wirkens Jesu rückt, während sie doch bei den Synoptikern integrierender Bestandteil der Passionsgeschichte ist, bildet er sein Evangelium insgesamt zu einem Passionsevangelium um. Der Passarahmen ist Passionsrahmen⁴⁵⁶.

2. Als neuer Ort für das Abendmahlszeugnis bot sich dem Evangelisten natürlich Kap. 6, die Speisung der 5000 und die Lebensbrotrede, in der er nun V. 47–51 b hinter V. 41–46 rückte. Selbstverständlich konnte er das Abendmahlszeugnis hier nicht in der Gestalt des Einsetzungsberichts verwenden, sondern nur in der Form einer eucharistischen Rede (V. 51 c–58). Und zugleich setzte er das ganze Kapitel durch Einfügung der Formel V. 4 unter den Aspekt des Passa.

3. Auch die Salbungsgeschichte zieht der Evangelist voran. Im Anschluß an 11, 55–57 bezeugt er nun die Salbung Jesu sechs Tage vor dem Passa. Jesus wird durch die Salbung ausgesondert zum wahren Passalamm Israels, damit aber auch zum wahren König Israels, wie durch die Zusammenstellung von Salbungs- und Einzugsgeschichte bezeugt wird.

⁴⁵⁵ So Bultmann 78. Ähnlich Howard 57: «For the writer the end is already present from the beginning.» Zu weit führt wohl die Erwägung Cullmanns, Urchristentum 75, wenn er in dem auf den Leib Jesu gedeuteten Tempelwort eine Anspielung auf den in der Eucharistie gegenwärtigen Leib Christi sehen möchte, so daß neben das dann im Wein symbolisierte Blut Christi in der Tempelreinigung sein Leib tritt. – Montefiore, JThSt 50 (1949) 183 ff. möchte die Stellung der Tempelreinigung neben der Hochzeit zu Kana am Beginn des Wirkens von Ez. 47 (LXX) her verstehen. Schon dort (vgl. V. 8) finde sich die Verbindung zwischen Galiläa und dem Wasserwunder der Tempelquelle. In Galiläa aber beginnt das Wirken Jesu (vgl. Jes. 8, 23 LXX).

⁴⁵⁶ Die Tempelreinigung steht also nicht deshalb am Anfang des Evangeliums, weil sie hier ihren historischen Ort hat (gegen Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums, 1941, 526; Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, 1957, 17 f.).

Das ganze Wirken Jesu in Tat und Wort wird also in die Passionsgeschichte hineingenommen. Das Kreuz ist im Leben Jesu nicht ein Ereignis unter anderen, sondern das Ereignis schlechthin, ohne das sein Wirken schlechterdings nicht verstanden werden kann. Die Bildung des Passa-Passionsrahmens ist somit theologisch von großer Bedeutung^{456a}.

4. Schließlich ist in diesem Zusammenhang auf die in 1, 19ff. vorgenommenen Erweiterungen hinzuweisen. Der Evangelist unterteilt die beiden Tage des Grundevangeliums (Täuferwirken und Berufung der ersten Jünger) und gelangt auf diese Weise zu einer Vier-Tage-Gliederung. V. 22–24. (27). 29–30. 32 werden zur Auffüllung des Stoffes eingeschoben, der erste Tag mit V. 28 abgeschlossen⁴⁵⁷. Man fragt sich, welches Ziel der Evangelist mit dieser Neugliederung verfolgt. Die Vermutung liegt nahe, daß der Evangelist damit die Hochzeit zu Kana am dritten Tage und darüber hinaus das ganze Passionsevangelium unter das Licht des 7. Tages, des Tages der Epiphanie, hat stellen wollen⁴⁵⁸. Bedeutsam ist aber vor allem, daß der Evangelist nunmehr den Titel «das Lamm Gottes» ganz im Sinne seiner Passakomposition interpretiert. Das zeigt der Zusatz «das die Sünde der Welt hinwegnimmt» in V. 29. So steht jetzt gleich am Anfang des Evangeliums der Hinweis auf das wahre Passalamm Israels im Munde des Täufers. Im Grundevangelium war der Titel ja mehr im Sinne eines messianischen Herrscherprädikats zu verstehen, obwohl der Passalammgedanke auch dort schon mitschwingt⁴⁵⁹.

B. Die unmittelbaren Folgen der Neugliederung

Die Neugliederung des 4. Evangeliums hat unmittelbare Folgen für seinen weiteren Ausbau. Von Jesu erstem Aufenthalt in Jerusalem (2, 13ff.) muß eine Verbindung zum zweiten galiläischen Zeichen (4, 46b ff.) gefunden werden. Nach 6, 4 paßt nicht mehr Jesu Zug zum Laubhüttenfest nach Jerusalem (7, 2–10) als Einleitung zum ersten Jerusalemer Zeichen (5, 2ff.). Durch den Wegfall von Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl klafft in Kap. 13 eine große Lücke, die geschlossen werden muß.

^{456a} Es ist also nicht richtig, wenn Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, 399, behauptet, im Gegensatz zu Paulus sei im 4. Evangelium der Tod Jesu dem Ereignis der Menschwerdung untergeordnet.

⁴⁵⁷ Vgl. die Analyse des Abschnitts S. 32ff.

⁴⁵⁸ Zur Zählung im Grundevangelium vgl. S. 41.

⁴⁵⁹ Vgl. S. 36f.

1. DIE REISE VON JERUSALEM NACH GALILÄA

(3,22–30. 4,1.3.44–45)

Nach der Einfügung der Tempelreinigung (2,13–22) zwischen das erste und das zweite galiläische Zeichen mußte der Evangelist nach einem Übergangsstück suchen, das Jesus von Jerusalem nach Galiläa zurückführt. Daß es sich hierbei zunächst um einen relativ kurzen Abschnitt handelte, zeigt die kritische Analyse von Kap. 2,23–4,46a.

1. Literarkritik.

Zum Grundstock von 2,23–4,46a gehört naturgemäß nicht das Nikodemusgespräch und das Gespräch Jesu mit der Samariterin, sondern der Reisebericht 3,22ff. Auf den ersten Blick möchte man auch den Bericht summarischen Charakters 2,23–25 zum Grundstock hinzunehmen. Diese Notiz berichtet vom Glauben «vieler» auf Grund der Zeichen Jesu und sagt dann, daß sich Jesus ihnen nicht anvertraute, weil er alle kannte. Indes ist dieser Bericht ganz auf das Nikodemusgespräch hin ausgerichtet und bildet dessen Hintergrund. Nikodemus beginnt ja das Gespräch mit Jesus als einem durch die Zeichen (vgl. 2,23) legitimierten Lehrer (3,2). Mit einem einfachen *ὁ* schließt 3,1 an 2,23–25 an⁴⁶⁰, und Jesus wird in 3,1 nicht ausdrücklich eingeführt. So eng der Bericht mit dem folgenden Nikodemusgespräch verbunden ist, so deutlich ist er auf der anderen Seite von der vorangehenden Vollmachtsfrage der Juden getrennt. Denn «es berührt sonderbar, daß unmittelbar nach der Zeichenforderung (2,18) von *vielen* gegebenen Zeichen geredet wird (2,23 und 3,2), womit gleichsam dem Verlangen der Juden stillschweigend Rechnung getragen und Jesu anfängliche Sperrung geradezu ad absurdum geführt wird»⁴⁶¹. Auf den Grundstock von 2,23–4,46a treffen wir somit erst in 3,22ff.

a) Das Täuferzeugnis (3,22–30).

Mit *μετὰ ταῦτα* (3,22) fuhr der Evangelist wohl ehemals nach 2,13–22 fort. Jesus zieht mit seinen Jüngern von Jerusalem in das jüdische

⁴⁶⁰ *ὁ* leitet von der allgemeinen Schilderung zur Einzelerzählung über (Holtzmann 81). Aus den «Vielen», die auf Grund der Zeichen Jesu «glauben» (V.23), löst sich die Gestalt des Nikodemus heraus. Er beginnt das Gespräch auf dem Boden dieses Zeichenglaubens.

⁴⁶¹ S. Mendner, Die Tempelreinigung, ZNW 47 (1956) 106f.

Landgebiet⁴⁶². Dort verweilt er einige Zeit und tauft als Konkurrent des Johannes. Wie verhalten sich die beiden Täufer zueinander? Der Evangelist antwortet auf diese Frage in V.25ff. mit einer Begebenheit, die er wohl der Tradition entnommen hat. Darauf führt V.25⁴⁶³. Warum ist hier von einem Streit über Reinigungsfragen die Rede, wo es sich nach dem Zusammenhang doch um die Taufe handelt?⁴⁶⁴ Wieso kommt es zu einem Streit zwischen Johannesjüngern und einem Juden (Singular!)⁴⁶⁵, wo man eine Auseinandersetzung mit Jesus bzw. seinen Jüngern erwartet? Der Evangelist hat wohl ein Traditionsstück, das einen Streit um Reinheitsfragen zwischen dem Täufer und einem jüdischen Abgesandten zum Gegenstand hat, seiner *μαρτυρία* des Täufers für Jesus dienstbar gemacht. – Die Bemerkung V.24, daß Johannes noch nicht ins Gefängnis gesetzt worden war, dürfte redaktionelle Glosse sein, da dem 4. Evangelisten nicht an einem Ausgleich mit der synoptischen Tradition gelegen ist⁴⁶⁶.

V.31–36 gehören von Hause aus nicht zum Täuferzeugnis⁴⁶⁷. Denn 1. findet dieses seine Rundung mit V.30; 2. schließt 4,1 unmittelbar an den Bericht über das Auftreten der beiden Täufer an; 3. kann unter dem *ὁν ἐκ τῆς γῆς* (V.31) ursprünglich nicht der Täufer verstanden werden, der von Gott gesandt ist und für Jesus zeugt⁴⁶⁸; 4. paßt V.32b nicht in die V.26 charakterisierte Situation; 5. gehören V.31–36 sachlich

⁴⁶² *ἐς τὴν Ἰουδαίαν γῆν* besagt natürlich nicht, daß Jesus von Galiläa kommt und ist daher keine Stütze für die Theorie, daß V.22–30 einst auf 2,12 folgten (vgl. unten Anm.469). *γῆν* (= *χωρὰν*) ist im Gegensatz zum Stadtgebiet von Jerusalem gesagt. S. Mendner, a.a.O.108,12, bestreitet freilich die Gleichsetzung *γῆ* = *χωρὰ*, es sei denn es liege eine ausdrückliche Gegenüberstellung von Stadt und Land vor. Eine solche ist aber deutlich, wenn 3,22ff. ursprünglich unmittelbar auf den Abschnitt 2,13–22 folgten.

⁴⁶³ V.25 läßt sich nicht als Interpolation begreifen. – Zum Folgenden vgl. Bultmann 122f.

⁴⁶⁴ Zum Streit über Reinigungsfragen vgl. Mk.7,1ff.

⁴⁶⁵ Der auch bezeugte Plural *Ἰουδαίων* ist zweifellos Korrektur des fremdlichen Singular. *Ἰουδαίου* im Sinne von «Judäer» zu verstehen (Spitta 95), geht hier, wo es sich um einen Streit über Reinigungsfragen handelt, kaum an.

⁴⁶⁶ Vgl. S.174. Von der Hand des Evangelisten könnte V.24 höchstens den Sinn haben, «darauf aufmerksam zu machen, daß der Täufer wirklich den Anfang des Wirkens Jesu miterlebt und Gelegenheit gehabt hat, Jesu Erhabenheit und seine eigene Kleinheit den Jüngern Jesu gegenüber zu versichern» (Windisch, Johannes und die Synoptiker 63).

⁴⁶⁷ So richtig Wellhausen 19; Schwartz 1908, 519; Spitta 90; Bultmann 92.

⁴⁶⁸ Vgl. demgegenüber Barrett 187 darauf hin, daß es nicht *ἐκ τοῦ κόσμου* heißt.

zu dem Thema V.11ff. und werden dort verständlich als Rede *Jesu* in 3. Person. So wird man V.31–36 gern hinter 3,21 schieben⁴⁶⁹. Stellt der Evangelist diese Verse nachträglich an den heutigen Ort, so erreicht er damit ein Zeugnis des Täufers über den *ἄνωθεν*, der laut V.30 wachsen muß.

b) Die Rückkehr nach Galiläa (4,1.3.44–45).

ἐγνώ ὁ κύριος ὅτι in V.1 ist redaktionell⁴⁷⁰. Die Pharisäer werden über Jesu Taufferfolg eifersüchtig. In dieser kritischen Situation räumt Jesus das Feld und verläßt Judäa (V.3). Die Parenthese V.2 ist eine schlechte Glosse und wohl zu beseitigen⁴⁷¹. Jesus ist ja in 3,22.26.4,1 Subjekt des Taufens. Es handelt sich nach 3,22ff. doch gerade darum, daß Jesus selber tauft, daß also hier zwei Täufer miteinander konkurrieren.

Das Gespräch Jesu mit der Samariterin scheint erst zu einem jüngeren Zeitpunkt in den Reisebericht eingeschoben zu sein. Zunächst überrascht nach der Angabe, daß Jesus Judäa verläßt und wieder nach Galiläa zieht (*ἀπῆλθεν*), V.4: «Er mußte aber (*ἔδει δέ*) durch Samarien reisen.» Diese Bemerkung klingt nachgetragen. Auch läßt sich ja das «mußte» geographisch kaum rechtfertigen, selbst wenn Jesu Täuferwirken sehr weit südlich von Aenon (2,23) angesetzt wird⁴⁷². Die Samariterin-Erzählung wird also etwas künstlich mit V.1.3 verknüpft. Auf der anderen Seite ist V.44 nach V.40.43 kaum verständlich, um so besser schließt V.44 aber an V.3 an. Der γάρ-Satz V.44 hatte wohl einst die Funktion, Jesu Flucht aus seiner πατρις Judäa (4,1.3) zu begründen. Das aus den Synoptikern (Mk.6,4; Mt.13,57; Lk.4,24) bekannte und dort auf Nazareth bezogene Sprichwort wendet der 4. Evangelist auf Judäa an. Gegen diese Interpretation von V.44, die uns am weitaus natürlichsten scheint, mag man nun einwenden, daß doch 1,46 Nazareth als Jesu Vaterstadt und

⁴⁶⁹ Bultmann 92. – Wikenhauser 83 versteht V.31–36 nach V.12f., V.14–21 dagegen im Zusammenhang mit 12,34ff.; vgl. Anm. 397 dieser Arbeit. – Gelegentlich wird auch vorgeschlagen, 3,22–30 zwischen 2,12 und 2,13 zu setzen (so Moffat bei Howard 112). Indes wirkt μετὰ ταῦτα (3,22) gleich hinter μετὰ τοῦτο (2,12) höchst befremdlich.

⁴⁷⁰ Das Satzgefüge wird durch diese Worte umständlich. Die Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος sonst nur vom Auferstandenen. 6,23 und 11,2 sind Glossen (vgl. Bultmann 128,4). – Statt κύριος lesen einige Handschriften in Angleichung an den johanneischen Sprachgebrauch Ἰησοῦς.

⁴⁷¹ καίτοιγε nur hier im N.T.

⁴⁷² Vgl. Mendner, ThZ 8 (1952) 428.

7,41.52 Galiläa als sein Vaterland genannt wird⁴⁷³. Aber ist nicht im 4. Evangelium Judäa und Jerusalem in besonderer Weise Jesu «Vaterland»? Dieses ganze Evangelium in seiner Jetztgestalt ist doch geradezu auf Jerusalem konzentriert. «Jerusalem, not Galilee, is the proper scene on which the Messiah must teach, work and die⁴⁷⁴.» – Wird Jesus in Judäa abgelehnt, so nehmen ihn die Galiläer mit Freuden auf, da sie seine Zeichen gesehen hatten, die er in Jerusalem tat (V.45). – V.46a ist, da er mit V.45 konkurriert, auszuschneiden. Der Evangelist hat ihn später eingefügt, wohl um das zweite Zeichen in eine engere Beziehung zum ersten zu setzen. Sonst versteht man nicht, warum Kana so ausdrücklich als die Stadt, in der Jesus das Wasser in den Wein wandelte, bestimmt wird⁴⁷⁵.

2. Darstellung.

Durch 3,22–23.25–30.4,1.3.44–45 verbindet der 4. Evangelist die Perikope von der Tempelreinigung mit dem zweiten galiläischen Zeichen. Er benutzt dieses Übergangsstück dazu, nochmals das Christuszeugnis des Täufers laut werden zu lassen. Erblicken die Johannesjünger in der Taufe Jesu eine schwere Konkurrenz zur Taufe ihres Meisters, so lehrt sie dieser, daß er und seine Taufe ihren einzigen Sinn in der Bezogenheit auf das Werk des Christus gewinnen. Dessen Taufe ist die größere. Sie löst die des Johannes ab.

⁴⁷³ Bultmann 150, 6.

⁴⁷⁴ Barrett 206. – Hält man es für unmöglich, das Wort Jesu auf Judäa zu beziehen, so müßte man anders interpretieren. Der γάρ-Satz V.44 würde dann nach V.3 besagen (was freilich schwierig ist), daß Jesus sich in seiner πατρίς Galiläa vor den Nachstellungen der Pharisäer sicher meint, weil ein Prophet in seiner πατρίς nichts gilt und hier keinen Zulauf hat (so Bauer 77). Dann nähmen ihn die Galiläer V.45 wider Erwarten doch auf. – Schwartz 1908, 120, streicht V.44 als Randglosse. Jeremias, ThBl 1941, 45, verwirft ihn wegen des fehlenden Artikels vor Ἰησοῦς. Aber auch in dem sicher auf den Evangelisten zurückgehenden Satz 12,16 fehlt der Artikel!

⁴⁷⁵ Motiv der Einfügung von V.46a ist dagegen wohl nicht die Steigerung der Fernheilung (gegen Bultmann 153; Schweizer, EvTh 12 (1951/52) 65). Denn schon nach dem Zeugnis des Grundevangeliums findet ja die Heilung nicht in Kapernaum statt, sondern auf dem Wege von Kana nach Kapernaum; vgl. oben S.41. Hier gibt es also kaum noch etwas zu steigern.

II. DIE LAUBHÜTTENFESTREDE

(7, 14. 25–30. 37–44)⁴⁷⁶

Nachdem der Evangelist das Kap. 6 in seine Passakomposition einbezogen hat, hat Jesu Zug zum Laubhüttenfest 7, 2ff. keinen Raum mehr. So löst er das im Grundevangelium die Einleitung zum Jerusalemer Wirken Jesu ausmachende Stück 7, 2–10 aus seinem Zusammenhang vor 5, 2ff. und leitet mit demselben nunmehr die Laubhüttenfestrede ein. Die vor 5, 2ff. entstehende Lücke schließt er durch 5, 1. ἡ ἑορτή 5, 1 bezieht sich jetzt auf das in 6, 4 genannte Passafest⁴⁷⁷.

Durch 7, 1 ist die Lage Jesu von vornherein als sehr kritisch gekennzeichnet (vgl. 7, 19f. und 5, 17f.). Die Juden beabsichtigen, ihn zu töten. Frei heraus über ihn zu reden, ist gefährlich (7, 13). In dieser kritischen Situation tritt Jesus am Laubhüttenfest in Jerusalem auf, und zwar an der Mitte des Festes (V. 14. 25–30) und an dessen Ende (V. 37–44). Beidemal wird das Volk von der Messiasfrage erregt. Über diese Frage kommt es zum Schisma (V. 43). Beidemal sucht man Jesu zu ergreifen (V. 30. 44). Doch legt niemand Hand an ihn, «denn seine Stunde war noch nicht gekommen» (V. 30). – Die Passion Jesu wird hier außerordentlich stark spürbar. Der Evangelist trägt sie in dieser Rede mitten in das Evangelium hinein. Das Passaevangelium ist ein Passionsevangelium. Im weiteren Ausbau der Laubhüttenfestrede sowie des gesamten Evangeliums werden diese Züge, die auf die Passion hinweisen, noch wesentlich verstärkt⁴⁷⁸.

III. DIE FUSSWASCHUNG DER JÜNGER

(13, 4–5. 12–17. 20; 13, 34f.)

Die Herauslösung der Perikopen Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl hinterläßt in Kap. 13 natürlich eine empfindliche Lücke. Das gilt besonders vom Ausscheiden des Einsetzungsberichts vor 13, 21ff. So war der Evangelist genötigt, sich nach geeigneten Füllstoffen umzusehen. Er stopft das Loch mit der Erzählung von der Fußwaschung der Jünger⁴⁷⁹. An den Anfang des Kapitels rückt er die Zeitangabe «vor dem Passa».

⁴⁷⁶ Vgl. die literarkritische Analyse S. 98 ff.

⁴⁷⁷ S. 10.

⁴⁷⁸ Dodd 346f. sieht in dieser Schärfe der Auseinandersetzung nicht zu Unrecht das gemeinsame Merkmal von Kap. 7 und 8.

⁴⁷⁹ Vgl. die literarkritische Analyse S. 68 ff.

Die Pointe der Erzählung liegt in V. 15: «Denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe.» Die Paradoxie des Geschehens, daß es nämlich der Lehrer und Herr ist, der an den Jüngern den Dienst der Fußwaschung tut, verpflichtet nach dem Schluß a majori ad minorem auch die Jünger zu solchem Dienst aneinander, auf dessen Tun der Herr die Verheißung legt: «Wenn ihr dies wißt – selig seid ihr, wenn ihr es tut». Von solchem Liebesdienst heißt es, daß er Jesus selbst erwiesen wird. Da die Fußwaschung an die Stelle des Einsetzungsberichts tritt, soll hier wohl ein Abendmahlsgedanke illustriert werden: Das Abendmahl stiftet die in der Liebe Christi begründete Bruderschaft in der Gemeinde.

V. 34f. gehören wohl zur gleichen entstehungsgeschichtlichen Stufe. Das Anliegen der Fußwaschung wird hier im neuen Gebot der Liebe zum Ausdruck gebracht. Alles Gewicht liegt auf der Liebe der Brüder untereinander. Auffallend ist vor allem, wie in V. 34 der *ἴνα*-Satz der Bruderliebe noch einmal mit betontem *καὶ ὁμῶς* wiederholt wird. Wenn nicht alles täuscht, treffen wir hier wieder auf die antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums. Der Evangelist wendet sich in dem neuen Gebot der Liebe gegen einen ethischen Doketismus, der die Bruderliebe verneint. Und so ist denn ja auch im Bereich der reinen Gnosis ein solches Gebot völlig undenkbar. Es läuft gnostischem Denken geradezu zuwider. Ganz deutlich wird die antidoketische Tendenz des neuen Gebots der Liebe in 1. Joh. 2, 7–11 greifbar. Nach V. 9 behauptet der Gnostiker, er sei im Licht. Aber diese Behauptung muß sich in ihrer Richtigkeit daran erweisen, daß er den Bruder liebt. Der gnostische Begriff des Lichts wird hier also durch den Begriff der Liebe interpretiert. Überall, wo im 4. Evangelium und im 1. Johannesbrief der Begriff Liebe auftaucht, wird man ihn auf solch antidoketischem Hintergrund verstehen müssen⁴⁸⁰.

C. Der weitere Ausbau des Passionsevangeliums

Im folgenden ist nun zu zeigen, wie das Passionsevangelium durch Aufnahme weiterer Stoffe bereichert wird. Wir behandeln die einzelnen Stücke in der Reihenfolge, in der sie im Evangelium erscheinen. Zum Schluß müssen wir dann noch einmal abschließend zur Frage der Komposition des Passionsevangeliums Stellung nehmen.

⁴⁸⁰ Auch das «Hohe Lied der Liebe» in 1. Kor. 13 steht bezeichnenderweise in antignostischem Zusammenhang.

I. JESU GESPRÄCH MIT NIKODEMUS

(2,23–25.3,1–21.31–36)

1. Literarkritik.

Der summarische Bericht 2,23–25 gibt den Hintergrund für das folgende Gespräch. «Nicodemus represents the half-believing Jews who were impressed by Jesus' signs but had not reached an adequate faith in him⁴⁸¹.» In 3,1 ff. wird man schwerlich zwei Parallelberichte voneinander unterscheiden dürfen⁴⁸². Der Einwurf des Nikodemus V.9 («Wie kann das zugehen?») ist nach V.8, wo die Wiedergeburt ja als Geheimnis bezeichnet wird, durchaus nicht deplaciert⁴⁸³. Seine Frage zeigt die Ratlosigkeit des Lehrtums Israels und gibt dem Evangelisten zugleich die Möglichkeit, das Gespräch auf eine höhere Ebene zu führen⁴⁸⁴. – Die Worte ὕδατος καὶ in V.5 werden in der Geschichte der Literarkritik am 4. Evangelium immer wieder ausgeschieden. Drei Gründe werden dafür ins Feld geführt: 1. Vom Wasser sei weiterhin nicht mehr die Rede⁴⁸⁵; 2. die Unbegreiflichkeit der Wiedergeburt widerspreche einer Bindung an ein sichtbares Mittel⁴⁸⁶; 3. der 4. Evangelist zeige überhaupt eine antisakramentalische Einstellung⁴⁸⁷. Tatsächlich sind die Worte τοῦ ὕδατος καὶ in V.8 interpoliert⁴⁸⁸. Aber das beweist nicht ihre Unechtheit in V.5. Vielmehr trägt das Auftauchen des Wassers an dieser Stelle durchaus das Siegel der Echtheit. Wir stoßen hier nämlich wieder auf die antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums, die sich ja oft genug im 4. Evangelium ganz überraschend kundtut. Und zwar richten sich die Worte ὕδατος καὶ gegen einen sakramentalen Doketismus. Im Rahmen seines Antidoketismus vertritt der Evangelist durchaus ein sakramentales Interesse. – In V.11 überrascht die 1. Person des Plurals, während V.12

⁴⁸¹ Barrett 176; vgl. S. 127 dieser Arbeit. Der Bericht summarischen Charakters stammt natürlich nach Lage der Dinge von der Hand des Evangelisten (gegen Mendner, ThZ 8 (1952) 420 ff.). – In V.23 ist ἐν τῷ πάσχα schwerlich mit Hirsch (Studien 48) als Dublette zu ἐν τῇ ἑορτῇ zu streichen. ἐν τῇ ἑορτῇ meint wohl hier wie in 7,11 die Festmenge (J. Jeremias, Abendmahlsworte 41; Barrett 168).

⁴⁸² Wellhausen 18 sieht in V.9 ff. einen Nachtrag, Spitta 80 ff. in V.4–8.12 und V.9–11 Dubletten, während Clemen 92 von Paralleltraditionen redet.

⁴⁸³ Bultmann 102,2.

⁴⁸⁴ So auch beim Gespräch Jesu mit der Samariterin.

⁴⁸⁵ Z. B. Wendt I 112.

⁴⁸⁶ Z. B. Wellhausen 17.

⁴⁸⁷ Z. B. Bultmann 98,2.

⁴⁸⁸ 'Aleph und itsy^{sc}.

wieder in die 1. Person des Singulars zurücklenkt. Literarkritische Konsequenzen darf man daraus nicht ableiten⁴⁸⁹. Den «Wir» von V.2 setzt der Evangelist die «Wir» von V.11 entgegen. In den «Wir» von V.11 spricht die christliche Gemeinde im Unterschied von den «Wir» in V.2⁴⁹⁰. Zudem verleiht dieser Plural dem Gespräch einen geheimnisvollen Ton, in das ja der ganze Dialog gehüllt ist⁴⁹¹. Auf V.21 folgten vielleicht ehemals, wenngleich wohl erst als jüngerer Anhang⁴⁹², V.31–36.

2. Darstellung.

Mit einem sicheren «wir wissen» beginnt Nikodemus. Jesus ist ihm ein auf Grund seiner Zeichen (vgl. V.23) legitimierter Lehrer (V.2). Aber von solch rationalen Erwägungen her gibt es keinen Zugang zum Reiche Gottes. Für dieses gilt vielmehr *ἀνωθεν γεννηθῆναι* (V.3). Die Doppelbedeutung von *ἀνωθεν* («von neuem» und «von oben») macht der Evangelist für das weitere Gespräch fruchtbar. Nikodemus mißverstehen zunächst im Sinne «von neuem»: «Wie kann...?» (V.4), woraufhin Jesus diese Geburt als eine Geburt «aus Wasser und Geist» hinstellt (V.5). Damit wird die Wiedergeburt an die Taufe gebunden. Wie realistisch der Evangelist denkt, ohne in die Sakramentsmagie abzugleiten, zeigt die eucharistische Rede 6,51c–58.

V.8 setzt unter Anknüpfung an das *ἀνωθεν γεννηθῆναι* V.3.7 neu ein. Dem Phänomen des Windes (*πνεῦμα*) wird das Wehen des Geistes (*πνεῦμα*) verglichen: Das «Woher» und das «Wohin» des *πνεῦμα* zu bestimmen, ist keine dem Menschen verfügbare Möglichkeit, wird ihm aber greifbar in seiner Wirkung. Wie in V.4 antwortet Nikodemus mit einem von der ratio diktierten «Wie kann...?» (V.9). Das Lehrertum Israels steht ratlos vor diesem Geheimnis. Demgegenüber redet Jesus aus dem, was er weiß, und zeugt von dem, was er gesehen hat. Aber die Welt

⁴⁸⁹ Gegen Hirsch, Studien 49. Solcher Wechsel zwischen Singular und Plural ist überhaupt eine stilistische Eigentümlichkeit der Revelationsliteratur.

⁴⁹⁰ Eine Parallele hierzu liegt in 9,24.31 vor.

⁴⁹¹ Bultmann 104.

⁴⁹² Vgl. S. 128f. Man kann nur von einem sekundären Anhang sprechen, da V.31–36 nicht ohne weiteres an V.21 anschließen, obwohl sie zum Thema V.11ff. sachlich gehören. Will man V.31–36 nicht im Rahmen der Nikodemusperikope interpretieren, so bleibt noch die Wahl, diese Verse als ein ursprünglich selbständiges Stück Meditation des 4. Evangelisten zu verstehen, das er dann an das Täuferzeugnis V.22–30 anschloß. – In V.31c sind die Worte *ἐπάνω πάντων ἐστίν* textlich nicht ganz gesichert, ebenso das *τοῦτο* in V.32. Wahrscheinlich sind die Worte *ἐπάνω πάντων ἐστίν* nur in dem Wortspiel V.31a ursprünglich.

nimmt sein Zeugnis nicht an (V.11). Und wenn man schon Jesu Rede von den *τὰ ἐπίγεια*, d.h. von dem *ἄνωθεν γεννηθῆναι* auf Erden, keinen Glauben entgegenbringt, wie dann erst den *τὰ ἐπουράνια*, d.h. der Erniedrigung und Erhöhung des Menschensohns als der Vorbedingung jener (V.12)!⁴⁹³ V.13–21 behandeln sodann diese objektive, himmlische Seite der Wiedergeburt, ihren außerhalb des Menschen liegenden Ursprung. Nur der in den Himmel hinaufgestiegene und bei seiner Gemeinde gegenwärtige Christus ermöglicht die Geburt aus dem Geist⁴⁹⁴.

Das Reden des, der von der Erde ist, ist ein Reden *ἐκ τῆς γῆς*. Das Reden aber des *ἄνωθεν ἐρχόμενος*, d.h. Jesu, ist Zeugnis von dem, was er gesehen und gehört hat (V.32, vgl. V.11). Wo dieses Zeugnis angenommen wird, geschieht es in der Anerkenntnis des Glaubens, daß Gott wahrhaftig ist (V.33). Denn in dem Zeugnis Jesu begegnet der Vater selber, und zwar nicht nach begrenztem Maß (V.33f.)⁴⁹⁵.

II. JESU GESPRÄCH MIT DER SAMARITERIN (4,4–43)

1. Literarkritik.

Die Szenenreihe gipfelt in V.20–26, den Worten über die rechte Gottesanbetung und der darauf folgenden Selbstoffenbarung Jesu. V.28–30.40 machen dann den Abschluß⁴⁹⁶. Die Samariter, die sich V.30 auf den Weg machen, langen V.40 bei Jesus an und bitten ihn, bei ihnen zu bleiben⁴⁹⁷. Dagegen ignoriert V.39 das V.30 berichtete Kommen der Samariter. Auch konkurrieren V.39 und 40 miteinander⁴⁹⁸. Mit V.39 sind V.41f. zu eliminieren, da sie sich auf V.39 zurückbeziehen. Scheiden somit V.31–38.39.41–42 aus, so hat das entsprechende Folgen

⁴⁹³ Zu den Begriffen *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* vgl. Bultmann 105ff., Barrett 177. Sie mit Preisker, ThB 115 (1936) 185, auf ein johanneisches apokalyptisches Doppelwerk zu beziehen, ist doch kaum möglich.

⁴⁹⁴ *Ἰθι* pl latsy(ω)p ergänzen am Ende von V.13 in richtiger Ausdeutung des Perfekts *ἀναβέβηκεν* die Worte *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*.

⁴⁹⁵ In V.34b ist *τὸ πνεῦμα* textlich zwar nicht ganz gesichert (–B^x sys). Doch hat der Satz ursprünglich unmöglich mit *δι᾽ ὧσιν* abgeschlossen.

⁴⁹⁶ Vgl. Bultmann 128.

⁴⁹⁷ Das Imperfekt *ἤρχοντο* in V.30 steht im Hinblick auf das Zwischenstück V.31–38. Ursprünglich ist der Wortlaut von V.30.40: «Sie gingen zur Stadt hinaus und baten ihn, bei ihnen zu bleiben. Und er blieb dort zwei Tage» (Spitta 100f.).

⁴⁹⁸ Bultmann 128,1. Nach V.39 glauben die Samariter auf das Wort der Frau hin, nach V.40 wollen sie dagegen von Jesus unmittelbar die Heilsbotschaft empfangen.

für V.8 und 27, die ja auch jeweils im Zusammenhang stören. Nicht dagegen darf man von V.29b her V.26 anfechten, als ob die Frau nach Jesu Selbstoffenbarung nicht mehr die Christusfrage vor den Samaritern stellen könnte⁴⁹⁹. Die ursprüngliche Perikope umfaßt also V.5–7.9–26.28–30.40.

In diesem Grundbestand fällt der springende Wechsel der Themata in V.16ff. auf. Immerhin wird in V.28–30 der Abschnitt V.16–18 vorausgesetzt. Und da sich das Motiv von V.5ff. in V.20–26 auf höherer Ebene wiederholt, das Gespräch hier auf einen letzten Höhepunkt geführt wird, ist von kritischen Operationen abzusehen. Die beiden Sätze «wer der ist, der zu dir sagt» (V.10) und «ich bin's, der ich mit dir rede» (V.26) bilden die Klammer, die das ganze Gespräch zusammenhält. Stück für Stück wird die Frau zur Erkenntnis geführt, daß Jesus der Messias ist⁵⁰⁰.

Diese Grundperikope V.5–7.9–26.28–30.40, in der lediglich noch die Anmerkung in V.9 als Glosse zu tilgen ist^{500a}, hat der Evangelist in den Reisebericht zwischen 4, 1.3 und V.44–45 eingeschoben und nach vorne durch V.4 verklammert. V.43 wurde dagegen erst nach der Einfügung von V.39.41f. in Wiederaufnahme von V.40 erforderlich⁵⁰¹.

Sind im Nikodemusgespräch 3,31–36 jüngeren Datums, so hier V.8.27.31–38 einerseits, V.39.41–42 andererseits. Die Säe- und Erntearbeit der Jünger (V.35–38) ist begründet in dem Werk Jesu (V.31–34) – so besagt der erste Abschnitt. Sowohl im Verhältnis der Jünger zu Jesus als auch der Jünger untereinander gilt, daß ein anderer der Säende und ein anderer der Erntende ist. Und doch steht über dieser Verschiedenheit das Zugleich der Freude des Säenden und des Erntenden. Säe- und Erntearbeit im Reiche Gottes ist ja eschatologisches Geschehen⁵⁰². –

⁴⁹⁹ Gegen Spitta 100. Wer V.26 eliminiert, muß daraus auch die entsprechenden Konsequenzen für V.25 ziehen, was Schwartz 1908, 506, denn auch tut.

⁵⁰⁰ L. Schmid ZNW 28 (1929) 152. In der jetzigen Perikope wird die Klimax Jude, Wundermann, der größer ist als Jakob, Prophet, Messias weitergeführt zum Heiland der Welt (V.42). Aber das ist literarisch sekundär (gegen Schmid).

^{500a} Die Anmerkung ist auch textlich nicht ganz sicher bezeugt.

⁵⁰¹ Spitta 110.

⁵⁰² Das Verständnis des Zusammenhangs wird in der Auslegung dieser Verse (z.B. bei Wellhausen 21; Spitta 102ff.) immer wieder verkannt. ὁ σπείρων ist natürlich innerhalb von V.35–38 der Jünger, in dessen Arbeit andere eintreten. Man muß aber nun wohl beachten, daß das Sämannswerk der Jünger in dem Jesu begründet liegt. Denn im Zusammenhang mit V.31–34 ist zunächst Jesus der σπείρων, der die Erntearbeit der Jünger ermöglicht. Beides liegt ineinander. ὁ θερίζων ist

Im Worte des Zeugen aber – so sagt der zweite Abschnitt (V. 39. 41–42) – hört der Glaube das Wort des Christus selber und erkennt ihn als den Heiland der Welt. – Über beiden Abschnitten steht das Wort Jesu V. 34 vom Vollenden des ihm vom Vater aufgetragenen Werkes.

2. Darstellung.

Wie man aus V. 12 entnehmen darf, ist der Jakobsbrunnen eine den Samaritern heilige Quelle⁵⁰³. In dem Gespräch zwischen Jesus und der über das Verhalten des Juden höchst erstaunten samaritanischen Frau stellt der Evangelist dem Jakob, der ja der Spender des Quellwassers ist⁵⁰⁴, Jesus als den Spender eines anderen «lebendigen Wassers» entgegen. Er ist größer als der Vater Jakob, der den Brunnen gegeben hat. Und diese Gegenüberstellung von Jakob und Jesus «ist dann besonders sinnvoll, wenn damit auch angezeigt wird, daß das heilige Wasser des Jakobbrunnens seine Bedeutung verliert, wenn es mit dem unendlich wirkungsvolleren Wasser der Taufe verglichen wird»⁵⁰⁵. – Wie Nikodemus (3, 4), mißversteht auch die Samariterin Jesu doppeldeutiges Wort. «Lebendiges Wasser» ist ja keine irdische Gabe, sondern die Gabe des Offenbarers. Zug um Zug führt der Evangelist zum Höhepunkt. Die Frau, deren Leben Jesus offenbar ist, erkennt in ihm einen Propheten. Und als solchen befragt sie ihn nach der alten Streitfrage zwischen Juden und Samaritanern, ob der Garizim oder Jerusalem der rechte Ort der Gottesanbetung sei. Jesus stellt diesem Entweder-Oder, dem jetzigen kultischen Zwischenspalt, die eschatologische Gottesanbetung entgegen. Diese ist freilich keine geschichtslos-innerliche, sondern eine an den Messias der Juden, an die Person des Christus gebundene Anbetung⁵⁰⁶.

dagegen allein der Jünger. Andernfalls müßte es heißen: ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ καὶ θερίῃ (Bultmann 145, 3). Zur Interpretation der Verse vgl. vor allem Barrett 201 ff.

⁵⁰³ Cullmann, Urchristentum 84.

⁵⁰⁴ Der Jakobsbrunnen führt ὕδωρ ζῶν = Quellwasser. Das geht deutlich aus V. 11 hervor. Nach πηγή V. 6 kann τὸ φρέαρ V. 11. 12 nicht «Zisterne» bedeuten. πηγή und φρέαρ werden auch in Gen. 16, 7. 14; Cant. 4, 15 unterschiedslos gebraucht. Gen. 21, 19 begegnet sogar die Verbindung φρέαρ ὕδατος ζῶντος (Bauer 67). Die Pointe der Erzählung beruht also nicht auf dem Gegensatz Zisternenwasser–Quellwasser (gegen Wellhausen 22). Kritische Operationen, die sich auf den wechselnden Gebrauch von πηγή und φρέαρ stützen (Wendt I 59; Wellhausen 22f.; Spitta 107), sind nicht angebracht.

⁵⁰⁵ Cullmann, Urchristentum 84.

⁵⁰⁶ V. 22 kann man nicht ganz oder teilweise als Glosse der Redaktion ausscheiden (gegen Bultmann 139, 6). Der 4. Evangelist ist kein Marcionit. Für ihn

«Die ἐν πνεύματι Anbetenden sind die ἐκ τοῦ πνεύματος γεγεννημένοι von 3,3–8⁵⁰⁷.» Wie Jesus als der Geber des «lebendigen Wassers» an die Stelle des Jakobbrunnens tritt, so die Anbetung «im Geiste» an die Stelle der Anbetung im Tempel und auf dem Garizim. Und es liegt auch hier nicht fernab, an den in der Taufe mitgeteilten Geist zu denken. – Über die jüngeren Zusätze ist genügend bei der literarkritischen Behandlung der Perikope gesagt.

So hat der 4. Evangelist also den Raum zwischen der Tempelreinigung und dem zweiten galiläischen Zeichen über den Reisebericht 3,22–23.25–30.4,1.3.44–45 hinaus in einem jüngeren Stadium der Entstehungsgeschichte des Evangeliums durch die beiden Gespräche Jesu mit Nikodemus und der Samariterin weiter gefüllt. Es ist klar, daß wir es hier mit zwei Parallelerikopen zu tun haben. Neben die Geburt aus Wasser und Geist stellt der Evangelist die wahre Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit. Beide Perikopen sind an der Taufe orientiert. Kein Wunder! Sie sind ja sozusagen über dem Täuferzeugnis 3,22–30 erwachsen. Jesu Taufe ist größer als die des Johannes. Sie ist eine Taufe mit Wasser und Geist!

III. SCHEIDUNG IM JÜNGERKREIS (6,60–71)

1. Literarkritik.

Mit V.59 schließt die durch die eucharistische Rede erweiterte Lebensbrotrede. Die Hinzufügung von V.60–71 dürfte in ein entstehungsgeschichtlich jüngeres Stadium fallen. Es handelt sich in diesen Versen um einen Bericht von der Wirkung der voranstehenden Reden Jesu im weiteren (V.60–65) und engeren (V.66–71) Jüngerkreis: Scheidung und Bekenntnis. Freilich hat man bestritten, daß V.51c–58 und V.60–71 auf ein und dieselbe Hand zurückgehen⁵⁰⁸. Zwischen beiden Abschnitten liege ein unerträglicher Widerspruch. Während V.51 ff. überaus starkes Gewicht auf den materiellen Genuß von Fleisch und Blut Jesu im Sakrament als Bedingung zum ewigen Leben lege, sei es nach V.63 allein der

kommt der Christus aus Israel. Der Satz: «Das Heil kommt von den Juden» ist im Gespräch mit der *Samariterin* keineswegs im 4. Evangelium unmöglich. ἀλλὰ V.23 schließt auch nicht an V.21 an.

⁵⁰⁷ Bultmann 140.

⁵⁰⁸ Wellhausen 32; Bultmann 215; G. Bornkamm, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47 (1956) 161 ff.

Geist, der das Leben schaffe. Vom Essen und Trinken der eucharistischen Speise sei in V. 60ff. mit keiner Silbe mehr die Rede. Auch in V. 63 («Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze») liege keine Beziehung auf die vorangehende eucharistische Rede vor. Das Begriffspaar der ganz allgemein gehaltenen Sentenz sei «Geist»/«Fleisch», nicht dagegen wie in V. 53f. «Fleisch»/«Blut». Die Sarx von V. 63 habe mit der Sarx des Menschensohns in V. 53f. nichts zu tun. Wie im Nikodemusgespräch (3,6) werde vielmehr der Offenbarungscharakter der Rede durch eine Sentenz unterstrichen, die Fleisch und Geist, natürliche und göttliche Möglichkeit schroff gegeneinanderstelle. Und diese Antithese dürfe keineswegs abgeschwächt werden, als stünde hier: Das Fleisch als *solches*, das Fleisch *allein* ist nichts nütze.

Diese zuletzt vor allem von G. Bornkamm⁵⁰⁹ vorgetragene Argumentation vermag freilich nicht recht zu überzeugen. Schon H. Becker⁵¹⁰ weist auf die asymmetrische Antithetik in V. 63a hin, die nicht dem Stil der Offenbarungsrede entspreche. Es ist also sehr die Frage, ob die Antithese in V. 63a im Sinne des gnostischen Dualismus zu interpretieren ist, der die Sarx abwertet, natürliche und göttliche Möglichkeit schroff gegeneinanderstellt. Die Sarx als Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses steht in der Antithese V. 63 gar nicht zur Debatte. Dazu wird viel zu objektiv formuliert. Die Wendung *ὅτι ὁφελεῖν οὐδέν* (vgl. 12,19!) meint in ihrer Objektivität schwerlich eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses, sondern vielmehr die Sarx als Gabe. Um solche handelt es sich nicht in der Lebensbrotrede, sondern allein in der unmittelbar vorangehenden eucharistischen Rede. So dürfte die Sarx in V. 63 nicht etwas völlig anderes bedeuten als in V. 51c ff. Sarx bezeichnete aber dort in antidoketischer Polemik die sakramentale Gabe in ihren ganzen Materialität. Diese antidoketische Position will der Evangelist in V. 63 sicher nicht verlassen. Und so handelt es sich hier nicht um eine die Sarx ausschließende Antithese. Vielmehr ist in der von Bornkamm abgelehnten Weise zu interpretieren: Das Fleisch als *solches*, das Fleisch *allein* ist nichts nütze. Die durch die eucharistische Rede skandalisierten Juden werden vor die Glaubensfrage gestellt: Eben weil es der Geist ist, der das Leben schafft, weil Jesu Reden Geist und Leben sind, vermag nur der *Glaube* im Herrenmahl der Lebenspendenden Kraft des Fleisches und Blutes des Menschensohns zu be-

⁵⁰⁹ A. a. O. 166f.

⁵¹⁰ Reden 68.

gegen⁵¹¹. Und weil es sich hier um eine Frage des Glaubens bzw. des Unglaubens handelt, fährt der Evangelist in V.64 fort: «Aber es sind einige unter euch, die nicht glauben.» V.63f. verwehren mithin noch einmal eine Interpretation der eucharistischen Rede im Sinne der ignatianischen Sakramentstheologie.

Mit dem zu V.63 Ausgeführten ist auch ein Einwand erledigt, der sich gegen die jetzige Stellung von V.60–71 richtet: Durch die Trennung der Zwölf von der Masse der unechten Jünger werde ein tiefer Einschnitt in der Wirksamkeit Jesu markiert. Erst ab Kap. 13 sei Jesus nur noch mit den Zwölfen zusammen, und so sei 6,60–71 zwischen Kap. 12 und 13 einzusetzen⁵¹². Aber auch im synoptischen Aufriß des Evangeliums steht das Petrusbekenntnis im Höhepunkt des galiläischen Wirkens Jesu. Und wohl nicht ohne Absicht läßt der Evangelist die Scheidung an der Person Jesu im Jüngerkreis beginnen. Sie weitet sich dann über Kap. 7; 8,30ff.; 10,22ff. bis hin zum definitiven Todesbeschluß des Hohen Rates 11,47ff. Diese Linie, die in 6,60–71 anhebt, ist für das Passionsevangelium durchaus charakteristisch. Dafür, daß 6,60–71 am richtigen Ort stehen, darf man auch noch folgende Argumente geltend machen: 1. ἀναβαίνειν (V.62) korrespondiert dem καταβαίνειν in 6,33. 38. 50. 51. 58. Ebenso findet sich der Begriff *πρὸς τὸν ἀνθρόπον* V.62 vorher schon in 6,27 und in der eucharistischen Rede V.53. Offenbar ist die Meinung von V.62, daß in dem ἀναβαίνειν Jesu der Anstoß seines καταβαίνειν zum schärfsten Ausdruck kommt. In V.62 ist nicht an eine Überwindung des Ärgernisses⁵¹³, sondern vielmehr an eine Steigerung

⁵¹¹ A. Schweizer, *Mystik* 354f., und O. Cullmann, *Urchristentum* 97, beziehen das πνεῦμα auf den im Sakrament begegnenden Geist. Im Sakrament sei das ausschlaggebende Element nicht das Fleisch, sondern der Geist. Das Fleisch sei Mittler der Geisteswirkung. Dagegen ist zu sagen, daß es sich nach V.63 nicht speziell um den im Sakrament begegnenden Geist handelt, sondern um die den Glauben ermöglichende Kraft des Geistes Gottes überhaupt, der in den ῥήματα den Menschen begegnet. Durch nichts wird nahegelegt, daß unter diesen ῥήματα die Deuteworte der kirchlichen Herrenmahlfeier zu verstehen sind. Der in den ῥήματα Jesu begegnende Geist führt den Teilnehmer am Sakrament vor die Gabe der σὰρξ Jesu und schenkt in ihr dem Glaubenden das Leben. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Hoskyns 304 formuliert: «Christianity is the spiritual religion not because it is divorced from the physical world, but because the Flesh has been submitted to the Spirit, and thereby vivified.»

⁵¹² Bultmann 214f. Bultmann ordnet: 12,20–33; 8,30–40; 6,60–71; 12,37–43. Er gesteht selber, daß sich 8,30–40; 6,60–71 nicht einfach in den Text von Kap.12 anfügen oder glatt in ihn einfügen lassen.

⁵¹³ Gegen Bauer 101.

gedacht⁵¹⁴. Die Erhöhung zum Vater vollzieht sich nicht anders als durch das *ὑπαθῆναι* und *δοξασθῆναι* am Kreuz. Das Ärgernis des Essens und des Trinkens des Fleisches und Blutes des Menschensohns liegt auf einer Linie mit diesem Ärgernis des Kreuzes. 2. V.65 greift zweifellos auf Jesu Wort 6,44 (vgl. V.37) zurück. Der dort ausgesprochene Erwählungsgedanke wird hier wieder aufgenommen. Es liegt freilich, wie in 6,36, keine wörtliche, sondern nur eine sachliche Aufnahme eines in der Rede vorher ausgesprochenen Gedankens vor⁵¹⁵. 3. Das Urteil «diese Rede ist hart» in V.60 wird außerordentlich gut im Anschluß an die eucharistische Rede verständlich. Nicht, als ob dieses Urteil nicht auch sonst überall dort stehen könnte, wo immer der Evangelist von dem Skandalon der Offenbarung Gottes spricht. Und doch ist es wohl kein Zufall, daß es gerade hier im Anschluß an die eucharistische Rede laut wird. Denn in den Worten vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes kommt ja gerade das *καταβαίνειν* Jesu und das damit verbundene Ärgernis in besonders handgreiflicher Weise zur Geltung.

2. Darstellung.

Vielen Jüngern ist die Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes ein «hartes Wort». An sie richtet Jesus die rätselhafte Frage V.62: «Wenn ihr nun den Sohn des Menschen werdet auf-fahren sehen, wo er zuvor war?» *ἀναβαίνειν* kann im 4. Evangelium nur im Sinne des am Kreuz geschehenden *ὑπαθῆναι* und *δοξασθῆναι* verstanden werden. Nimmt der Jünger schon jetzt Anstoß an Jesu Rede, so wird er erst recht am Kreuz Anstoß nehmen. Die Überwindung dieses Ärgernisses wird allein dem Glauben geschenkt (V.63f.). – Die Scheidung wird zur definitiven Entscheidung. Das Petrusbekenntnis ist ganz von dieser Entscheidungsstunde her verstanden: «Wollt etwa auch ihr hinweggehen?» (V.67). Ja, die Scheidung geht mitten durch den Zwölferkreis hindurch (V.70). In dem Hinweis auf den Verrat des Judas wird die Passion in aller Deutlichkeit spürbar.

⁵¹⁴ So Bultmann 341; E. Schweizer, *EvTh* 1952/53, 365f.; G. Bornkamm, a. a. O. 166. Auch οὗν dürfte darauf hinweisen, daß an eine Verschärfung gedacht ist.

⁵¹⁵ Nur die erste Hälfte des Ausspruchs ist wörtlich aus V.44 aufgenommen; vgl. hierzu Noack, *Tradition* 144.

IV. SCHEIDUNG IM KREIS DER BEHÖRDE

(7,31–32.45–52⁵¹⁶ und 12,42f.)

Die zur Ergreifung Jesu von der Behörde ausgesandten Diener kehren, von der Gewalt der Worte Jesu betroffen, unverrichteter Dinge zurück. Als sie von den Pharisäern höhnisch abgefertigt werden, widerspricht ein Einziger aus deren Kreis, Nikodemus, der Masse der übrigen. Sein Einspruch wird von ihrem Hohngeschrei erstickt. – 7,31–32.45–52 liegen sachlich auf der gleichen Linie wie 6,60–71. Die an der Person Jesu sich vollziehende Scheidung bleibt nicht auf den Jüngerkreis beschränkt, sondern greift weiter und geht auch mitten durch den Kreis der Pharisäer hindurch. In den nachträglich an 12,37–41 angehängten V.42f.⁵¹⁷ sind es sogar viele von den Oberen, die an Jesus glauben, wenngleich sie es aus Furcht vor den Pharisäern nicht bekennen. Entstehungsgeschichtlich ist für 7,45–52 und 12,42f. die Nikodemusgeschichte die Voraussetzung. – Der ausgesprochene Kampf- und Passionscharakter von 7,31–32.45–52 ist deutlich.

V. DIE ABRAHAMKINDSCHAFTSREDE (8,30–59)

Diese Rede dürfte die Auflösung der Lichtrede voraussetzen. 8,21–29 ist ja kaum erst sekundär *zwischen* V.20 und 30ff. getreten, sondern wurde als situationsloses Fragment in Ermangelung eines besseren Ortes hinter 8,13–20 gerückt, als die Abrahamkindschaftsrede noch nicht existierte. Nach V.20b wäre zudem die Fortsetzung mit V.30 merkwürdig. Verständlicher ist sie nach V.28f.

Ein erster Abschnitt umfaßt V.30–36. Bei vielen finden Jesu Worte Glauben⁵¹⁸. Echt ist dieser Glaube freilich nur, sofern er den Anstoß, den Jesus der Welt gibt, überwindet. Doch stoßen sich die *πεπιστευχότες* sogleich an Jesu Verheißung, daß der, der in seinem Wort bleibt, die Wahrheit erkennen und in ihr zur rechten *ἐλευθερία* gelangen wird. Sie verstehen nicht, daß Freiheit allein die ihnen angebotene Gabe des

⁵¹⁶ Zur Analyse vgl. S.98ff.

⁵¹⁷ Die Verbindung von ὁμως und μέντοι nur hier im N.T. ὁμως wird von Johannes sonst nicht gebraucht, μέντοι häufiger (4,27; 7,13; 12,42; 20,5; 21,4). – V.42f. stammen natürlich von der Hand des Evangelisten.

⁵¹⁸ Auffallend ist das Perfekt πεπιστευχότες. In der für den Evangelisten charakteristischen Feststellung, daß viele gläubig geworden seien, erscheint sonst das Perfekt niemals (vgl. 2,23; 7,31; 10,42; 11,45; 12,42), sondern immer der Aorist.

Sohnes ist und an ihm die Entscheidung zur Freiheit oder zur Knechtschaft fällt. Die der wahren Freiheit der Kinder Gottes entgegengesetzte Knechtschaft ist eine durch die Sünde bestimmte. Und diese Knechtschaft konstituiert des Menschen Dasein in der Welt, sei er auch aus der Nachkommenschaft Abrahams.

In einem zweiten Abschnitt V. 37–47 knüpft Jesus an die Berufung der *ππιστευόντες* auf ihre Abrahamskindschaft an. Zwischen ihnen und Abraham liegt eine tiefe Kluft, nämlich jenes *ἀλλά*: «Aber ihr sucht mich zu töten» (V. 37). Gewiß heben die Juden noch keine Steine gegen Jesus auf. Und doch liegt solches Tun in Konsequenz ihres Knechtseins, indem sie sich dem Sohn Gottes verschließen. Der Vater Jesu und der Vater der Juden treten somit einander entgegen, sind nicht miteinander identisch (V. 38)⁵¹⁹. Der Vater der Juden kann schon hier nicht mehr im Sinne des Evangelisten Abraham sein, der für die Verheißung des Christus offen ist. Daß dieser Vater der Teufel ist, wird noch nicht ausgesprochen. Diese letzte Schärfe wird gerade nur angedeutet. Die Juden reagieren mit dem stolzen Wort: «Unser Vater ist Abraham» (V. 39a). Aber das Recht, sich auf ihre Abrahamkindschaft zu berufen, müßte sich in ihren Abrahamwerken erweisen (V. 39b). Doch hier steht nun jenes dem *ἀλλά* V. 37b entsprechende *δέ* V. 40: Mord ist ihr Abrahamwerk (vgl. V. 37). «Ihr tut die Werke eures Vaters» (V. 41a). Hier wird nicht mehr nur verhüllt von dem eigentlichen Vater (*πατήρ*) der Juden (vgl. V. 38) geredet, sondern bestimmter (*πατήρ ὁμῶν*), wenngleich dieser immer noch nicht mit dem Teufel *verbis expressis* identifiziert wird. Die Juden reagieren ähnlich wie in V. 39, nur heftiger: «Wir sind nicht aus Unzucht geboren; wir haben *einen* Vater, Gott» (V. 41b). Daß sie sich hier nicht mehr auf Abraham als ihren Vater, sondern auf Gott berufen, entspricht ganz der Zuspitzung des Gesprächs. Sie können ja jetzt nicht mehr bei ihrer Berufung auf Abraham stehen bleiben, nachdem Jesus ihren «Abrahamwerken» die Wahrheit, die er von Gott her gehört hat, entgegengestellt hat (V. 40). Und zugleich verwahren sie sich gegen die in dem abfälligen *πατήρ ὁμῶν* Jesu liegende Anklage, Gott sei nur nominell ihr Vater, sie also ehebrecherisch gezeugte Kinder. Und jetzt erst, nachdem erwiesen ist, daß sie den Sohn Gottes nicht lieben, spricht Jesus *verbis expressis* aus, was in V. 38. 41a nur verhüllt

⁵¹⁹ Die Pronomina bei *πατήρ* sind wahrscheinlich nicht ursprünglich, sondern erst sekundär eingedrungen, um – sachlich richtig – zwischen den beiden Vätern zu differenzieren.

gesagt war: Sie sind Teufelskinder⁵²⁰, haben weder Abraham noch Gott zum Vater, sind auf Mord und Lüge aus. Der Abschnitt schließt V.47 mit der Antwort auf die in V.46b gestellte Frage, warum man Jesus den Glauben versagt: Die Juden hören Gottes Wort nicht, weil sie nicht aus Gott sind.

Die vorstehende Darstellung zeigt, daß zwischen V.40 und 41 kein literarischer Bruch vorliegt⁵²¹. V.41a schließt glänzend an V.39f. an. Daß sich die Juden jetzt auf ihre Gotteskindschaft berufen, liegt allein in der inneren Zuspitzung des Gesprächs begründet. Nicht erst in V.41 ff., sondern schon V.37ff. stehen die «πεπιστευκότες» Jesu Wort ablehnend gegenüber, schon hier findet das Thema der *ἐλευθερία* keine Fortsetzung. Der Glaube der *πεπιστευκότες* kommt an dem Anstoß, den Jesus der Welt gibt, zu Fall. Diese *πεπιστευκότες* sind fortan Jesu Feinde, ebenso wie die vielen Jünger 6,66. Literarkritische Operationen sind hier durchaus verfehlt⁵²².

In einem dritten Abschnitt V.48–59 sind zwei Themata miteinander verbunden: Jesus und Abraham (V.51–53.56–59) und Jesu Doxa (V.48–50.54–55). Man wird es nicht für unmöglich halten dürfen, daß das letztere Thema erst sekundär eingefügt wurde⁵²³. Allerdings überraschen

⁵²⁰ Zu den verschiedenen, oft sehr gewaltsamen Versuchen, das Rätsel von V.44 zu lösen, vgl. Wellhausen 42f.; Spitta 191ff.; Bultmann 241f. Am Anfang von V.44 ist wohl τοῦ πατρὸς mit K. und Orig. (sys und Chrys. entfernen außerdem das ἐκ) zu streichen. τοῦ πατρὸς ist entweder durch den Schluß von V.44 veranlaßt, wo tatsächlich vom Vater des Teufels geredet wird (αὐτοῦ = διάβολος), oder aber grammatisch schlechte Glosse, die τοῦ πατρὸς prädikativ faßt. – Die Juden stammen vom Teufel, dessen *Wesen von jeher* die Lüge ist. Dies bedeutet ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Durch den Gebrauch der Praeterita ἦν und ἔστηκεν wird sicher auf Kains Tat angespielt. Gesagt ist mit diesen Praeterita aber *lediglich*, daß sich der Teufel in der Tat Kains in unverkennbarer Weise manifestiert hat und immer wieder neu manifestiert. Nichts deutet darauf hin, daß hier Kain als der Vater der Juden und der Teufel als der Vater Kains zu unterscheiden sind (gegen Wellhausen).

⁵²¹ Gegen Bultmann 237f. Damit erübrigen sich seine Umstellungsvorschläge. Auch H. Becker, Reden 115, hält Bultmanns Analyse dieses Abschnitts für zu kompliziert. Er möchte den Grundstock von 8,30–59 im Zusammenhang mit der Lichtrede, nämlich nach 12,35f. verstehen.

⁵²² Wendt I, 137 hält V.30.31a für einen Zusatz des Evangelisten in seine Redenquelle. Wellhausen 42 schließt V.38 an V.26 an. Spitta 187ff. setzt V.39–59 vom Vorangehenden scharf ab.

⁵²³ Bultmann 237. Freilich ist seine Behauptung, V.48–50.54–55 sei ein Fragment, dessen ursprünglicher Platz hinter 7,29 zu suchen sei, ausgeschlossen. V.54f. nehmen ja deutlich auf V.41f.44.51 Bezug. Die Verse sind also ad hoc gebildet.

auch V.51–53.56–59 nach V.44ff. In V.44 liegt doch der Höhepunkt der Rede. Man hat sich mit Recht darüber verwundert, daß die Juden erst auf Jesu Wort V.58 hin Steine aufheben⁵²⁴. Man wird damit rechnen müssen, daß V.59 ursprünglich einmal unmittelbar an V.44–47 anschloß.

Am Ende der Abrahamkindschaftsrede steht der Steinigungsversuch der Juden (V.59). Aus den «Glaubenden» sind unter der Schärfe der Auseinandersetzung «Juden» (V.48.52.57) im negativ qualifizierten Sinn geworden, die nach Jesu Leben trachten. Auch die Abrahamkindschaftsrede trägt ausgesprochenen Kampfcharakter. Jesu Passion liegt greifbar nahe. Doch ist er noch der Welt in unantastbarer Hoheit entzogen. Seine Stunde ist noch nicht gekommen.

VI. DIE HIRTENREDE (10,1–18)

1. Literarkritik.

Die Hirtenrede ersetzt sekundär die Lichtrede, deren Abschluß in 10,19–21 vorliegt⁵²⁵. Sie beginnt mit einer *παροιμία* (V.1–6), die den rechten Hirten im Gegensatz zum Dieb und zum Räuber beschreibt. «Jene», d. h. nach 9,40 die Pharisäer, vermögen diese *παροιμία* in ihrer Bedeutung nicht zu verstehen.

V.7–10 sind offenbar als Deutung der *παροιμία* gedacht⁵²⁶. Doch während V.8 und 10 die Anschauung von V.1–5 teilen und Jesus als den Hirten verstehen, fassen V.7 und 9 Jesus als die Tür, woran in V.1–5 sicher nicht gedacht war. Zudem ist Jesus hier im Gegensatz zu V.1–5 die Tür *für* die Schafe⁵²⁷, durch welche diese aus- und eingehen. V.9 ist daher ganz auszuschalten⁵²⁸. In V.7 braucht man lediglich *ἡ θύρα* durch *ὁ ποιμήν* zu ersetzen⁵²⁹. Das verlangt der Zusammenhang mit V.1–5 und

⁵²⁴ Wellhausen 44.

⁵²⁵ Vgl. S. 108.

⁵²⁶ Von vielen Handschriften in V.7 gelesenes ὅτι – rezitativum vor ἐγὼ εἶμι klingt nicht sonderlich johanneisch und ist wohl zu tilgen. – In V.8 fehlt gelegentlich πρὸ ἐμοῦ bzw. πάντες. Die Auslassung will beidemal eine Deutung auf die alttestamentlichen Propheten unmöglich machen (Bauer 139).

⁵²⁷ V.7 ist natürlich in diesem Sinne von V.9 her festgelegt und daher nicht zu interpretieren: «Ich bin die Tür *zu* den Schafen» (gegen Schweizer, Ego eimi 142; vgl. Barrett 308).

⁵²⁸ So auch Wellhausen 48.

⁵²⁹ Dies ist ein literarkritisches, kein textkritisches Urteil. Die Lesart von *sa* hat natürlich keinen Wert.

V.8. Auch ist der Genitiv *ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων* verständlicher⁵³⁰. Der Evangelist hat nachträglich V.7–10 einer – freilich unvollkommenen – Redaktion unterworfen und die ursprüngliche Deutung auf den Hirten zugunsten einer neuen auf die Tür preisgegeben⁵³¹. Diese Redaktion ist freilich nur unter Voraussetzung des folgenden Abschnitts V.11–18 denkbar, wenn anders die Hauptperson in V.1–5, der Hirte, in der Deutung der Bildrede noch zum Zuge kommen soll. Sie setzt also die Hinzufügung von V.11–18 bereits voraus. Die Überarbeitung des Evangelisten will vermutlich dem paradoxen Tatbestand Ausdruck geben, daß Jesus Tür (V.7ff.) und Hirte (V.11ff.) zugleich ist.

Ein dritter, wohl jüngerer Abschnitt V.11–18 bezeugt Jesus als den guten Hirten, aber nun nicht im Gegenüber zum Dieb und Räuber (V.1–5), sondern zum Mietling. Zu Unrecht hat man in V.11–13 die ursprüngliche Einleitung der Hirtenrede sehen wollen und darum V.11–13 V.1–10 vorgeordnet⁵³². Doch scheitert eine solche Textordnung an der in V.6 als *παροικία* charakterisierten Bildrede und ihrer Deutung in V.7–10. Diese stünde dann völlig fehl am Platz. Das Geheimnis der Bildrede wäre durch die vorangestellten V.11–13 gelüftet. – V.11 wird von V.14 wieder aufgenommen. – Im folgenden wird man lediglich V.16 als Glosse entfernen müssen. Die *ἀνλή* wird hier merkwürdigerweise auf das jüdische Volk gedeutet. «Die *πρόβατα* erschienen bisher nie als eine Gruppe, neben der man von *ἄλλα πρόβατα* hätte reden können.» «Vor allem aber ist der *εἰς ποιμὴν* nicht im Gegensatz zu den Pseudohirten als *der* Eine gesehen, sondern im Gegensatz zu rassistischen oder konfessionellen Gesichtspunkten als der für alle Geltende⁵³³.» V.17 schließt zudem unmittelbar an V.15 an^{533a}.

⁵³⁰ Hirsch, Studien 83, bezeichnet mit Recht *ἡ θύρα τῶν προβάτων* als einen nur durch Redaktionsarbeit entstandenen unnatürlichen Kunstausdruck.

⁵³¹ Diese Redaktion zeigt johanneischen Stil und geht daher auf den Evangelisten selber zurück (vgl. Bultmann 273).

⁵³² So Bultmann 273f. Er ordnet: 10,11–13.1–10.14–18. Der Evangelist folge in dieser Ordnung seiner Quelle.

⁵³³ Schweizer, *Ego eimi* 150.

^{533a} J. Jeremias, Artikel *ποιμὴν*, ThWB VI 495, bestreitet freilich die Notwendigkeit der Ausscheidung von V.16. Vielmehr erreiche die Hirtenrede in V.16 ihren Höhepunkt: Jesu Hirtenamt beschränke sich nicht auf Israel, sondern sei universal. Dies ist aber sicher unrichtig. Der Höhepunkt der Hirtenrede liegt eindeutig in den Sätzen von der Lebenshingabe Jesu, und V.16 bleibt in dem Zusammenhang von V.15. 17f. ein störender Nebenzug.

Daß die Hirtenrede ohne jede Vorbereitung mit «wahrlich, wahrlich, ich sage euch» einsetzt, also mit einer Formel, die «sonst nur verwendet wird, um einen schon ausgesprochenen Gedanken oder eine Rede fortzusetzen und eine Stufe höher zu führen»⁵³⁴, läßt sich, da eine Versetzung von 10, 1–18 nicht in Frage kommt⁵³⁵, nur so erklären, daß der Evangelist die Bildrede vom guten Hirten in allerengstem Zusammenhang mit 9, 1–41 hat verstehen wollen⁵³⁶. Und damit stehen wir zugleich vor der Frage, warum der 4. Evangelist die ursprünglich auf 9, 39–41 folgende Lichtrede zugunsten der Hirtenrede aufgelöst hat. Der Grund hierzu ist offenbar darin zu finden, daß er den falschen Hirten des Volkes, der Weise der Pharisäer, das Volk zu führen (Kap. 9), in der Bildrede vom rechten Hirten gleichnishaft die wahre Art der Führerschaft des Christus entgegensetzen will⁵³⁷. An keinem Ort sonst im Evangelium wird ja das Hirtentum der falschen Führer des Volkes so offenbar gemacht wie in der an die Blindenheilung sich anschließenden Auseinandersetzung.

2. Darstellung.

Der Evangelist ersetzt die Lichtrede durch die *παροίμια* vom guten Hirten, um die Art dieses Hirten derjenigen der falschen Führer des Volkes in Kap. 9 entgegenzustellen. Eben jene (*ἐκείνοι* V. 6) werden mit dieser Bildrede angesprochen. An der Tür entscheidet sich, wer der rechte Hirte ist, wer die Schafe zum Eigentum hat. Die ursprüngliche Deutung der *παροίμια* in V. 7. 8. 10 ist ganz an dem in V. 1–4 gezeichneten Gegensatz Hirte–Dieb und Räuber orientiert. Das Ich-bin-Wort Jesu V. 7f. trägt exklusive Schärfe: «Alle, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber.» Wer ist hier gemeint? Im Zusammenhang mit Kap. 9 gewiß die falschen Führer des Volkes, d. h. die Pharisäer. Aber darüber hinaus trägt dieses Wort doch grundsätzlichen Charakter und weist jeden anderswo gestellten messianischen Anspruch zurück⁵³⁸. Jesus allein ist der

⁵³⁴ Schweizer, a. a. O. 141.

⁵³⁵ Vgl. S. 148f.

⁵³⁶ Möglicherweise benutzt der Evangelist bereits eine Meditation, deren Eingang er weggeschnitten hat; vgl. dazu unten S. 148.

⁵³⁷ Brandt, Ewiges Wort 155; Dodd 358f.

⁵³⁸ ἔρχεσθαι hat messianischen Sinn. «Das von den vor Jesus Gekommenen ausgesagte ἔρχεσθαι hat natürlich den gleichen Sinn und Anspruch wie das von Jesus (V. 10) ausgesagte» (Bultmann 286, 3). «Politische Heilbringer kommen nur so weit in Frage, als sie zugleich religiöse sind, also Pseudo-Messiasse» (Bultmann 287, 2). Cullmann, Der Staat im Neuen Testament, 1956, 15, denkt in diesem Sinn an Zelotenführer.

Offenbarer des Vaters. Gewiß existierte die Hirten-*παροιμία* schon vor ihrem Einbau ins Evangelium als Meditation des Evangelisten⁵³⁹, in welcher unter den Dieben und Räubern messianische Heilbringer aller Art verstanden wurden. Erst im Zusammenhang mit Kap. 9 ist auf die Pharisäer zu beziehen.

Das rechte Hirtentum Jesu erweist sich darin, daß er sein Leben für die Schafe dahingibt (*τὴν ψυχὴν τιθέναι* V.11.15.17). An die Stelle des Diebes und Räubers tritt in diesem Zusammenhang naturgemäß der Mietling, der eben gerade nicht bereit ist, sein Leben für die Schafe einzusetzen. V.14ff. beschreiben sodann die enge Verbundenheit des Hirten mit den Schafen durch den Begriff *γινώσκειν*. Diese Verbundenheit liegt begründet in derjenigen des Vaters mit dem Sohn. «Aus diesem Doppelten, aus dem Eins-sein mit dem Vater und aus dem Für-die-Schafe-sein kommt das, was ihn zum rechten Hirten macht: sein Sterben⁵⁴⁰.»

Der Evangelist überarbeitet später die Deutung seiner *παροιμία* V.7. 8.10, indem er *ὁ ποιμὴν* V.7 durch *ἡ θύρα* ersetzt und V.9 einfügt. Jesus wird dadurch in V.7–18 Tür und Hirte zugleich. Die Tür hatte ja schon in der *παροιμία* V.1–5 eine wichtige Funktion: An ihr entscheidet sich, wer der rechte Hirte ist. Ist sie aber in V.1–5 die Tür *zu* den Schafen, so in V.7 und 9 die Tür *für* dieselben. Nur wer die in Jesus gebotene Tür benutzt, ist das rechte Schaf, für des der rechte Hirte Jesus sein Leben hingibt.

VII. JESU AUFTRETEN AM TEMPELWEIHFEST

(10,22–39)

1. Literarkritik.

Mit der Festangabe V.22 leitet der Evangelist einen ganz neuen Abschnitt ein. Neben die drei Passafeste und das Laubhüttenfest ordnet er nunmehr ein fünftes: das Tempelweihfest⁵⁴¹. Der Zeitraum vom zweiten bis zum dritten Passa wird in der Jetztgestalt des Evangeliums

⁵³⁹ Vgl. oben Anm. 536.

⁵⁴⁰ Schweizer, *Ego eimi* 150.

⁵⁴¹ Für das Verhältnis dieser Festangabe zu den anderen in formaler Hinsicht vgl. S.9. Sie steht schwerlich in symbolischem Zusammenhang mit den folgenden Gesprächen. Sie hat aber die Aufgabe, anzudeuten, daß die Zeit in Richtung auf das letzte Passa fortgeschritten ist. Eben darauf führt auch die Bemerkung V.22b: «Es war Winter.» Das nahe Ende wird angedeutet (vgl. Bultmann 274).

also durch das Laubhütten- und Tempelweihfest untergliedert. – Da Jesus den Juden auf deren Christusfrage V.24 unter Verwendung des Bildes vom Hirten und seinen Schafen antwortet, V.22ff. aber von der Hirtenrede V.1ff. durch Wochen getrennt ist⁵⁴², hat man immer wieder versucht, V.1–18 in den Zusammenhang von V.22–30 zu stellen⁵⁴³. Man hat vor allem zwei Stellen für die Einfügung der Hirtenrede vorgeschlagen. Die eine liegt zwischen V.26 und 27⁵⁴⁴. Doch kann man zwischen V.26 und 27 nur mit Gewalt eine Lücke konstruieren. V.27 nimmt V.26 in der für den 4. Evangelisten charakteristischen Weise auf⁵⁴⁵. Zudem fügen sich V.1–18 nicht zwischen V.26 und 27 ein⁵⁴⁶. – Zwischen V.29 und 30 liegt die andere Stelle, die häufig für die Einfügung von V.1–18 vorgeschlagen wird⁵⁴⁷. Nun ist V.29 textlich nicht ganz leicht⁵⁴⁸. Die Meinung kann nicht sein, daß die Schafe größer als alles sind. Sinn hat daher nur die maskulinische Lesart *ὁς... μείζων*, wobei nach *δέδωκεν* als Objekt ein *ἄνθρωπος* zu ergänzen ist. Niemand kann die Schafe aus Jesu Hand reißen (V.28b), weil sie keiner aus der Hand seines Vaters reißen kann, der größer ist als alles (V.29). Damit aber wird die Schlußaussage V.30: «Ich und der Vater sind eins» schon vorbereitet. Der Zusammenhang von V.28–30 darf nicht gestört werden durch die Einfügung von V.1–18. Als *παροιμία*, deren Bedeutung «jene» nicht verstehen (V.6), wären V.1ff. nach V.25ff. auch nicht mehr sinnvoll. Die Umstellungshypothesen in Kap. 10 lassen sich also nicht wirklich rechtfertigen. Vielmehr sind 10,22ff. im Verhältnis zu V.1–18 ein jüngerer Zuwachs. In ihm greift der 4. Evangelist auf die vorangehende Hirtenrede zurück. Daß nach der jetzigen Ordnung des Textes zwischen V.1–18 und V.22ff. Tage oder gar Wochen liegen, kümmert den Evangelisten nicht.

⁵⁴² Der letzte chronologisch festlegbare Termin war 7,37, also September/Oktober. Das Tempelweihfest 10,22 fällt dagegen in den Dezember.

⁵⁴³ So z.B. Schweizer, Ego eimi 141ff.; Bultmann 236.272.

⁵⁴⁴ So Bultmann 272.

⁵⁴⁵ Vgl. Schweizer, Ego eimi 141,5.

⁵⁴⁶ Bultmann ordnet denn auch: 10,22–26.11–13.1–10.14–18.27–39. Aber diese Umgruppierung des Textes ist nicht gut möglich; vgl. S.145f.

⁵⁴⁷ So Schweizer, Ego eimi 141ff.; Jeremias, ThBl 1941, 41; auch die englische Forschung, vgl. Howard 303.

⁵⁴⁸ Die Varianten sind übersichtlich zusammengestellt und besprochen bei Barrett 317. Im wesentlichen stehen sich eine maskulinische und eine neutrische Lesart gegenüber.

παλι V. 31⁵⁴⁹ greift auf 8,59 zurück. Die Abrahamkindschaftsrede 8,30–59 wird also von 10,22–39 vorausgesetzt. – Angezweifelt hat man die Ursprünglichkeit des Schriftbeweises V.34–36⁵⁵⁰. Es ist wahr, daß die Worte «weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn» weder Jesu Wort V.30 noch den jüdischen Vorwurf von V.33 genau entsprechen. Aber solche freie Zitationsweise eigener Gedanken findet man auch sonst beim 4. Evangelisten. Diese Zitationsweise ist durchaus johanneisch⁵⁵¹.

2. Darstellung.

Am Tempelweihfest richten die Juden die entscheidende Messiasfrage an Jesus (V.24). Unter Aufnahme der Bildrede vom rechten Hirten antwortet ihnen Jesus, indem er sie auf ihren Unglauben hinweist. Nur der Glaube erkennt mit unfehlbarer Sicherheit die Stimme seines Herrn. Niemand kann die, die zu ihm gehören, aus Jesu Hand reißen, weil der Sohn als der Offenbarer des Vaters mit diesem eins ist (V.30). Dieses letzte für jüdische Ohren unglaubliche Wort führt zu einem abermaligen Steinigungsversuch (V.31). Die Szene schließt in V.39 wie 7,30.44.8,20.59 mit der Bemerkung, daß man sich seiner zu bemächtigen suchte, er aber aus ihrer Hand entkam. – So trägt der 4. Evangelist auch mit diesen Versen den Schatten der Passion mitten in sein Evangelium hinein.

VIII. DIE WARNUNG DER JÜNGER VOR DEM BETRETEN JUDÄAS (11,7–10)

Noch einmal gibt der Evangelist dem Passionsernst des Weges Jesu Ausdruck durch die Einfügung der V.7–10.16 in das Kap. 11⁵⁵². Die Jünger wissen, was der Weg Jesu nach Judäa für Folgen haben wird, und erinnern an die Steinigungsabsicht der Juden 10,31. Jesus antwortet mit einem Bildwort. Wie 9,4 redet auch 11,9 von der Begrenztheit des Wirkens Jesu. Noch ist seine Stunde nicht gekommen. Er hat die ihm vom Vater zugemessene Aufgabe noch nicht ganz erfüllt. Doch steht die Vollendung vor der Tür. In 11,10 dagegen ist «Licht» wie in 9,5

⁵⁴⁹ Statt παλι lesen D pc it vgcl ουν und R pl ουν παλι, während παλι in P⁴⁵ überhaupt fehlt.

⁵⁵⁰ So Bultmann 296f.

⁵⁵¹ Vgl. 6,36; 6,65 und Noack, Tradition 148. Richtig formuliert Barrett 320: «Jesus had not used these words but verses such as 30 certainly imply their meaning.»

⁵⁵² Vgl. die Analyse des Kap.11 S.55 ff.

nicht das irdische Tageslicht, sondern das Licht der religiösen Erkenntnis⁵⁵³. Auch dieser Spruch hat die Begrenztheit des Wirkens Jesu im Auge, jetzt aber im Hinblick auf die Welt: Es gibt für sie ein Zu-spät. Die Nacht ist die versäumte Stunde der Christuszeit⁵⁵⁴. – «Des Thomas Wort (V. 16), nicht mehr an Jesus, sondern an die Gefährten gerichtet, ist keine Warnung mehr, sondern bedeutet Ergebung in das den Jüngern mit Jesus gemeinsam drohende Schicksal⁵⁵⁵.»

IX. DIE FUSSWASCHUNG DES PETRUS (13,6–11)⁵⁵⁶

In diesen Versen verfolgt der 4. Evangelist ein ausgesprochen sakramentales Interesse (vgl. Kap. 3 und 4). Denn wenn die Fußwaschung in V. 10 einem Vollbade gegenübergestellt wird⁵⁵⁷, so werden damit zweifellos Taufe und Abendmahl zueinander ins Verhältnis gesetzt. Und zwar liegt nicht etwa auf der Taufe, sondern – gemäß der Stellung der Perikope in Kap. 13 – auf dem eucharistischen Sakrament der Ton. Wer die Taufe empfangen hat, bedarf keiner zweiten Taufe, er bedarf aber der Eucharistie für die nach der Taufe begangenen Sünden. Das bedeuten die Worte «wenn nicht die Füße» V. 10. Ohne die Eucharistie hat der Jünger keine Gemeinschaft (*μέρος*) mit seinem Herrn.

Diese zuletzt von Cullmann⁵⁵⁸ vorgetragene Interpretation ist nicht unangefochten. Der Einwand, es sei grotesk, eine Wasserzeremonie für ein Symbol der Eucharistie zu erklären, trifft freilich nicht, weil die Eucharistie hier lediglich hinsichtlich ihrer Wiederholbarkeit zur Taufe ins Verhältnis gesetzt wird. Mehr geschieht nicht! Ganz rein und doch der Waschung bedürftig! Diesen logischen Widerspruch darf man nicht,

⁵⁵³ Die Lesart *ἐν αὐτῇ* (*D**) statt *ἐν αὐτῷ* vereinfacht.

⁵⁵⁴ Die Einfügung von 9,4f. in die Perikope von der Blindenheilung gehört wohl entstehungsgeschichtlich mit der Einfügung von 11,7–10 zusammen.

⁵⁵⁵ Bultmann 305.

⁵⁵⁶ Zur Analyse des Kapitels vgl. S. 68 ff.

⁵⁵⁷ *ῥίπτεσθαι*: *λούεσθαι* (vgl. Bauer 169).

⁵⁵⁸ Urchristentum 102 ff. – Nach v. Campenhausen, ZNW 33 (1934) 259 ff., soll die Fußwaschung den altkirchlichen Taufritus, bei dem der Täufling nur bis zum Knöchel im Wasser steht, gegen das vollständige Tauchbad verteidigen. Aber was soll diese täuferische Auseinandersetzung im Abendmahlskapitel 13? Zur Schwierigkeit der von v. Campenhausen in V. 10 angenommenen doppelten Antithese vgl. Bultmann 357, 5. – Lohmeyer, ZNW 38 (1939) 74 ff., will die Fußwaschung als einen Ordinationsritus für die Apostel erklären. – Friedrichsen, ZNW 38 (1939) 94 ff., findet in der Fußwaschung eine Polemik gegen rituelle Bäder.

wie in einigen Handschriften geschehen ist⁵⁵⁹, durch die Entfernung der Worte «wenn nicht die Füße» beseitigen. Ohne sie geht der Zusammenhang von V.10 mit der Fußwaschung verloren, und Jesu Mahnung, sich waschen zu lassen, hängt in der Luft. Dieser Konsequenz könnte man sich nur so entziehen, daß man V.10 im Sinne eines Bildwortes interpretiert: «Wie der, der gebadet ist, keiner Waschung mehr bedarf, sondern ganz rein ist, so bedarf der, der durch die Fußwaschung Gemeinschaft mit mir bekommen hat, keiner weiteren Reinigung⁵⁶⁰.» Aber solche Interpretation ist nicht gerade naheliegend und einfach. – Zum rechten Verständnis der Fußwaschung wird man wiederum die antidoketische Grundtendenz des 4. Evangeliums beachten müssen. Der Gnostiker ist ganz rein, er bedarf keiner weiteren Waschung. Die Taufe erkennt er wohl als symbolischen Initiationsritus an, der Eucharistie bedarf er aber nicht⁵⁶¹.

X. DIE ABSCHIEDSREDE KAPITEL 15–16⁵⁶²

1. Die Bildrede vom wahren Weinstock (15,1–8).

Literarisch sind diese Verse eine Einheit⁵⁶³. Unter dem Bilde des Weinstocks⁵⁶⁴ bezeugt der Evangelist Jesus als den schlechthin Einzigen (ἀλγθινόζ), der Leben gibt, an dem man daher bleiben muß. Diese innige Gemeinschaft des Glaubenden mit seinem Herrn beruht in Zuspruch und Anspruch (V.2–4) und steht unter der Verheißung des «Frucht-Tragens», dessen höchste und eigentlich echte Möglichkeit das erhörungsgewisse Gebet ist (V.5–7). In solchem «Frucht-Tragen» ist der Vater verherrlicht (V.8).

Der Evangelist dürfte bei dieser Bildrede das Abendmahl im Auge haben (vgl. Did.9,2)⁵⁶⁵. Vor allem die enge Verbundenheit der Schosse mit dem Weinstock weist auf die eucharistische Gemeinschaft mit

⁵⁵⁹ 'Aleph c vgcodd Or.

⁵⁶⁰ Bultmann 357, 5.

⁵⁶¹ Vgl. oben S.21 ff.

⁵⁶² Zum Problem der Stellung des Kapitels vgl. S.114f.

⁵⁶³ Die Wiederholung des ἐγώ εἰμι aus V.1 in V.5 entspricht dem Stil der johan-
neischen Reden, vgl. 6,35.48; 5,12; 12,46; 10,11.14. Quellenkritische Fragen gehen
uns hier nichts an.

⁵⁶⁴ Der Weinstock ist der Lebensbaum, vgl. Schweizer, Ego eimi 158; Bultmann
407.

⁵⁶⁵ Cullmann, Urchristentum 108 ff.; Barrett 393.

Christus hin. Nur hier im 4. Evangelium begegnet noch das μένειν ἐν der eucharistischen Rede als Ausdruck der Lebensgemeinschaft des Glaubenden mit Jesus⁵⁶⁶.

2. *Bleibet in der Liebe (15,9–17).*

Dieser Abschnitt ist mit dem vorigen engstens verbunden. «V.9–17 variiert das Thema von V.1–8 in der Weise, daß das ‚bleiben in mir‘ jetzt als das ‚bleiben in meiner Liebe‘ erläutert wird; das Bild vom Weinstock ist dabei bis auf die Metapher des ‚Frucht tragen‘ verschwunden⁵⁶⁷.» Wer in Jesu Liebe bleibt, gelangt zur rechten Frucht. Und diese Frucht besteht in der Bruderliebe. In dem in der Liebe Jesu begründeten Gebot der Bruderliebe gipfelt der ganze Abschnitt (V.12.17). Auf den antidoketischen Charakter dieses Gebots im 4. Evangelium haben wir schon anderenorts hingewiesen⁵⁶⁸.

3. *Der Haß der Welt (15,18–16,4a).*

Dieser Abschnitt ist am Gegenbegriff der «Liebe» orientiert, dem «Hassen». Auch durch das Wort von der Erwählung (V.16.19) ist er mit dem vorigen Abschnitt verklammert. – V.20 nimmt das Logion 13,16 in seiner ersten Hälfte wörtlich auf, nochmals ein Beweis dafür, daß Kap. 15–16 ein im 4. Evangelium junger Redekomplex ist. Denn die Fußwaschung der Jünger gehört ja erst dem Passionsevangelium an. – 15,26f. sind wohl nachträglicher Zusatz⁵⁶⁹. Diese beiden Verse unter-

⁵⁶⁶ Ruckstuhl, Literarische Einheit 246.

⁵⁶⁷ Bultmann 415.

⁵⁶⁸ S.132 dieser Arbeit. – Möglicherweise trägt auch dieser Abschnitt eucharistischen Klang. «Das ‚neue Gebot‘, daß die Jünger sich untereinander lieben sollen, hat seinen Grund in dem einmaligen Liebesakt, auf den alle Eucharistie zurückgeht: ‚so wie ich euch geliebt habe‘ (Joh.13,34ff.). Die Verse 9–13 des 15. Kapitels bieten eine eucharistische Belehrung über den Tod Christi» (Cullmann, Urchristentum 109f.). Vgl. hierzu auch unsere Interpretation von 13,1 auf die Eucharistie S.69f.

⁵⁶⁹ So Wellhausen 70; Spitta 314; Bauer 195; Windisch, Festgabe Adolf Jülicher 112.117. Nicht einzusehen ist, inwiefern nach Bultmann 425,3 die Ausscheidung dieser Verse den Gedankengang des Evangelisten verkennt. 16,1ff. schließen im Gegenteil gut an 15,18–25 an. Durch die allgemeine Weissagung der Verfolgung (15,18–25), die aus der Wesenverbundenheit des Jüngers mit seinem Herrn folgt, soll der Jünger vor dem Ärgernis in konkreter Verfolgung (16,1–4a) bewahrt bleiben. – 15,26f. sind wohl durch 16,4b–15 nachträglich veranlaßt. «Man kann den Spruch in den Zusammenhang einreihen, indem man das ‚Zeugnis‘... auf die Verteidigung vor Gericht bezieht.» Aber diese Deutung ist «sekundär und viel zu eng» (Windisch, a. a. O. 112).

brechen den Zusammenhang von 15,25 und 16,1. Sie sollen den Grund für den Haß der Welt in dem gegenwärtigen Zeugnis des Parakleten und der Jünger aufdecken.

4. Der Hingang Jesu und das doppelte Wirken des Parakleten (16,4b–15).

a) Der Hingang Jesu und das Kommen des Parakleten (V.4b–7).

Bereits im vorangehenden Abschnitt, in welchem Jesus seinen Jüngern den Haß der Welt und blutige Verfolgung ankündigt, wurde die Abschiedssituation deutlich. In V.4bff. lenkt der Evangelist vollends auf sie hin. Und zwar geschieht das durch «eine etwas gezwungene Übergangswendung», die an dem Gegensatz ἐξ ἀρχῆς-νῦν ὁς orientiert ist und auf die λύπη der Jünger führt (V.5)⁵⁷⁰. – Sind die Herzen der Jünger von Traurigkeit erfüllt, so daß keiner die Frage stellt: «Wohin gehst du?», so beruht diese Traurigkeit im Grunde doch auf Kleinglauben. Jesu Weggang zum Vater sollte für sie ja gerade Grund zur Freude sein. Denn nur so wird der Paraklet zu ihnen kommen.

b) Der Paraklet als Überführer der Welt (16,8–11).

Die Funktion des Parakleten wird hier als eine richterlich überführende verstanden. Er überführt (ἐλέγχειν) die Welt, und zwar in dreifacher Hinsicht: «In bezug auf die Sünde und in bezug auf die Gerechtigkeit und in bezug auf das Gericht» (V.8). In V.9–11 wird dies des näheren erläutert. – Die Beschreibung dieser richterlich überführenden Funktion des Parakleten fällt auf. Nach dem Vorangehenden erwartet man doch eine Aussage über sein Verhältnis zu den von Jesus verlassenen Jüngern, nicht aber über sein ἐλέγχειν des Kosmos! Erst in V.12–15 folgt die zu erwartende Beschreibung des Verhältnisses des Parakleten zu den von Jesu verlassenen Jüngern. So ist mit Recht die Frage gestellt worden, ob nicht V.8–11 als nachträglicher Einschub zu gelten haben⁵⁷¹. Wir

⁵⁷⁰ Bultmann 429. – Windisch, a. a. O. 119ff., will die Parakletensprüche 16,5–11 und 16,12–15 ausscheiden. Zweifellos sind sie ja auch von relativer Selbständigkeit. Das liegt daran, daß der Evangelist hier traditionelle Motive aufnimmt (vgl. S. Schulz, Menschensohn-Christologie 142ff.). Diese Selbständigkeit darf im Falle von V.4b–7 aber wohl nicht zugunsten von literarkritischen Operationen ausgewertet werden. Diese Verse sind dadurch, daß sie zur historischen Situation überleiten, zu sehr mit dem Vorangehenden verbunden.

⁵⁷¹ So Wellhausen 71f., der in V.8–11 und V.13–15 zwei Parallelen findet. «Nur die zweite Parallele, womit V.12 zu verbinden ist, hängt gut mit der Einleitung (5–7) zusammen», nicht dagegen die erste (8–11), «da sie nicht von dem positiven Verhältnis des Parakleten (wie Jesu) zu den Jüngern handelt...».

möchten diese Frage bejahen. Diese Ausscheidung hat freilich entsprechende Konsequenzen für V.16–24. Denn hier haben wir es mit einem Stück zu tun, das deutlich an den Einschub V.8–11 anknüpft. Denn das Rätselwort V.16: «Eine kurze Zeit, so seht ihr mich nicht mehr, und wiederum eine kurze Zeit, so werdet ihr mich sehen», knüpft ja an V.10 an. Dasselbe gilt für die Frage der Jünger in V.17⁵⁷². Bestätigt wird diese kritische Operation durch folgende Argumente: 1. V.16ff. schließen an V.12–15 absolut nicht an. 2. V.23–24 und V.25–27 sind Dubletten. V.25–33 folgten also einst unmittelbar auf V.15.

c) Der Paraklet als Führer in die ganze Wahrheit (16,12–15).

Was die Jünger jetzt noch nicht zu tragen vermögen, wird ihnen der Geist der Wahrheit erschließen. Und dieses Wort des Geistes ist, obschon es ein wirklich neues Wort ist, doch Jesu Wort selber. Und darin wird Jesus verherrlicht (*δοξάσει*).

5. Das doppelte *μικρόν* (16,16–24).

Jesu Wort vom doppelten *μικρόν* V.16 löst ein Rätselraten der Jünger aus (V.17f.). Während das einfache an die Juden gerichtete *μικρόν* (7,33ff.) Gerichtsansage bedeutet, liegt in dem doppelten *μικρόν* Verheißung. Es ist Grund zur Freude für die Jünger, wenn diese Freude ihnen auch zunächst nur Trauer zu sein scheint (V.20). Doch gilt die *λύπη* nur so lange, als das erste *μικρόν* nicht unter der Verheißung des zweiten gesehen wird (V.21f.). Wo aber dies der Fall ist, da ist *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* V.23, an der Jesus dem Glauben kein Rätsel mehr ist. Da wird der Glaubende mit dem Vater in dem Namen Jesu in der Gemeinschaft des Bittens und Empfangens stehen (vgl. 14,13f.15,7.16).

6. Das Schlußstück (16,25–33).

Zu ταῦτα... λελάληκα ὑμῖν vgl. 14,25.29.16,1.4.6.25.33. – Alles bisher von Jesus Gesagte ist ἐν παροιμίαις geredet. Es kommt aber die Stunde, da er παρρησίᾳ den Seinen über den Vater Kunde geben wird (V.25). παροιμία ist in 16,25.29 nicht wie in 10,6 auf eine Bildrede einzuengen. ἐν παροιμίαις λαλεῖν gilt vielmehr vom gesamten Wirken des irdischen Jesus im Gegensatz zur eschatologischen Stunde («an jenem Tage»), da er im Kommen des Parakleten παρρησίᾳ Kunde gibt. Diese eschato-

⁵⁷² Spitta 321 scheidet V.17 aus. V.17 scheint ja auch neben V.18 überflüssig. Aber wie ließe sich seine Einfügung erklären?

logische Stunde wird V.26f. als die Stunde des Gebets in Jesu Namen beschrieben. Über 15,7.16.16,23f. hinaus wird jetzt ausdrücklich hinzugesetzt, daß Jesus den Vater um die Erfüllung der Gebete nicht mehr bitten wird. Jesu Werk ist ja in der eschatologischen Stunde zur Vollendung gekommen (V.28), die Liebe des Vaters zum Sohn in der Liebe zu den Seinen auf Erden zur Verwirklichung gelangt (V.27).

Wenn die Jünger V.29f. antworten: «Siehe, jetzt redest du frei heraus und gebrauchst keine *παρορμία*, jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß dich jemand fragt. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist», so ist das zwar ein wirkliches Bekenntnis, aber doch ein Bekenntnis in aller Vorläufigkeit, wie ja auch die folgende Weissagung der Zerstreuung der Jünger V.32 zeigt⁵⁷³. V.33 formuliert sodann das Abschiedswort.

XI. DAS HOHEPRIESTERLICHE GEBET KAPITEL 17

Auf das hohepriesterliche Gebet, das manche Wendungen und Gedanken mit den Abschiedsreden gemein hat, brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Hinzuweisen wäre nur auf seinen eigentümlich eucharistischen Charakter. Man hat es als ein «typisch eucharistisches Gebet» bezeichnet⁵⁷⁴. Bemerkenswert sind die Parallelen aus den eucharistischen Gebeten der Didache⁵⁷⁵. Und gewiß spielt das *καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγαλίζω ἑμαντόν* V. 19 auf das *ὑπὲρ ὧν* des Abendmahlsberichts an. Bezeichnenderweise folgt dann auch sogleich die Bitte um die Einheit der Gemeinde (V.20ff.). Das Gebet erhält von der Eucharistie her Farbe.

XII. DER WETTLAUF ZUR GRUFT (20,2–10)⁵⁷⁶

Durch V.2.11a wird diese Erzählung mit der Perikope des Grundevangeliums (20,1.11b–18) verklammert. V.2 wird dabei unter Ver-

⁵⁷³ Um die Vorläufigkeit des Jüngerglaubens zu illustrieren, nimmt der Evangelist hier die aus Mk.14,27; Mt.26,31 bekannte Tradition auf. Man darf daher 16,32 nicht gegen 18,8 und die Jerusalemer Erscheinungen ausspielen (vgl. E. Fascher, ZNW 39 [1940] 171 ff.).

⁵⁷⁴ Cullmann, Urchristentum 108.

⁵⁷⁵ Dazu vgl. A. Greiff, Das älteste Pascharituaie der Kirche, Did 1–10, und das Johannesevangelium, 1929, 163 ff.

⁵⁷⁶ Zur Analyse von Kap.20,1 ff. vgl. S.87 f.

wendung von V.13 formuliert⁵⁷⁷. Das Interesse der Erzählung ruht auf der Konkurrenz zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger. Die Pointe liegt offenbar darin, daß jeder dem anderen in seiner Weise zuvorkommt. Freilich heißt es schließlich nur vom Lieblingsjünger: «Er sah und glaubte» (V.8). Er glaubt, ohne den Auferstandenen gesehen zu haben (vgl. 20,29). In V.9 wird dagegen vorausgesetzt, daß auch Petrus sah und glaubte. Denn es wird ja dort im Plural davon geredet, daß die beiden Jünger auf Grund ihres Sehens zum Glauben kamen, da sie die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Schrift noch nicht abzuleiten vermochten. V.9 ist darum vielleicht redaktionelle Glosse⁵⁷⁸. – Die Deutung des Wettlaufs ist sehr umstritten. Bloße historische Begebenheiten will der Evangelist damit kaum erzählen. Sollen in Petrus und dem Lieblingsjünger also etwa das Juden- und das Heidenchristentum zueinander ins Verhältnis gesetzt werden?⁵⁷⁹ Oder aber ist die Perikope auf dem Hintergrund kirchenpolitischer Auseinandersetzungen zu verstehen?⁵⁸⁰ Nur diese Deutung ist wahrscheinlich, wenn anders man die Perikopen, in denen Petrus zum Lieblingsjünger ins Verhältnis gesetzt wird (1,35ff.; 13,21ff.; 18,15ff.; 20,2ff.; Kap.21), einheitlich verstehen will⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ Eigentümlich ist der Plural οἱ ἀμαρ, während in V.13 der Singular steht. Wahrscheinlich liegt semitisierender Plural vor, vgl. Bultmann 94,7.

⁵⁷⁸ So z.B. Wellhausen 92; Bultmann 530f.

⁵⁷⁹ So Bultmann 351 in Anlehnung an Loisy.

⁵⁸⁰ Stauffer, ZKG 1943/44, 17f.; Strathmann, Geist und Gestalt des 4. Evangeliums 32.

⁵⁸¹ 1,35ff.; 13,21ff.; 18,15ff.; Kap.21 lassen einfach keine symbolische Deutung auf das Juden- und Heidenchristentum zu. – In diesem Zusammenhang ist das Problem des Lieblingsjüngers kurz aufzurollen. In 20,2 werden der «andere Jünger» und der Lieblingsjünger ausdrücklich miteinander identifiziert (vgl. V.3.4.8). Es besteht kein begründeter Zweifel daran, daß der 4. Evangelist damit jenen «anderen Jünger, der dem Hohenpriester bekannt ist» (18,15f.), im Sinn hat. Und dieser ist wieder ohne jeden Zweifel mit jenem ungenannten Jünger in der Berufungsgeschichte 1,35ff. gleichzusetzen (gegen Bultmann 369,1). Auch dort liegt ja jene Konkurrenz mit Petrus vor. Der Lieblingsjünger ist also eine ganz konkrete Gestalt. «Das Befremden über seinen Tod, das 21,23 vorausgesetzt wird, beweist, daß er eine geschichtliche Figur ist» (M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933, 217, Anm.4). Wer diesen Lieblingsjünger zu einer bloßen Idealgestalt verflüchtigt (Bultmann u. a.), tut jedenfalls den Texten Gewalt an. Nach Auskunft der Redaktion von 21,24 ist er der Verfasser des 4. Evangeliums. An dieser Auskunft zu zweifeln, besteht kein Grund. Die Frage ist, aus welchem Grund der Verfasser in der Anonymität bleibt. Man wird auf diese Frage nur antworten können: Der Zeuge Jesu Christi drängt sich nicht mit seinem Namen vor. Er ist ja, wie Johannes

XIII. DIE ERSCHEINUNGEN DES AUFERSTANDENEN AM SEE TIBERIAS (KAPITEL 21)

Der Nachtragscharakter von Kap. 21 spricht natürlich noch keineswegs gegen eine Abfassung durch den 4. Evangelisten. «Nachtrag» ist ja weit über die Hälfte des Evangeliums. Immerhin überrascht, daß im Gegensatz zu Kap. 20 galiläische Erscheinungen berichtet werden. Doch stimmen Stil und Redeweise durchaus zu Kap. 1–20⁵⁸². Es begegnen zwar rund 30 Hapaxlegomena, während auf Kap. 1–20 nur etwa 300 entfallen. Dieses auf den ersten Blick ungünstige Verhältnis ist aber sofort durch die Erkenntnis ins rechte Licht zu setzen, daß die breiten Redepartien in Kap. 1–20 nur sehr wenige Hapax enthalten⁵⁸³. Die erzählenden Abschnitte des 4. Evangeliums weisen also relativ sehr viel mehr Hapax auf, so daß Kap. 21 keineswegs isoliert dasteht. Diese Tatsache ergibt zumindest kein ungünstiges Vorurteil für die Abfassung von Kap. 21 durch den 4. Evangelisten. Im einzelnen können folgende Hapax in Kap. 21 nicht als Argument gegen den 4. Evangelisten gewertet werden: 1. die bloß durch den Stoff bedingten⁵⁸⁴; 2. die der Tradition entstammenden⁵⁸⁵; schließlich kommen 3. redaktionelle Verse

der Täufer, nichts als Zeuge für den Christus (anders Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums 1941, 105 ff.). Jeder weiß, wer er ist. Schon darum braucht er mit seinem Namen nicht hervorzutreten. Unter der Hülle der Anonymität stellt er aber zugleich höchsten Anspruch, den Anspruch nämlich des Lieblingsjüngers. Wie dieser Anspruch konkret aussieht, zeigt das betont konkurrierende Verhältnis, in das er sich zu Petrus setzt. Es leidet keinen Zweifel, daß an diesem Punkt die geschichtliche Gestalt des Lieblingsjüngers eigentümlich transzendiert wird. Hier wird er Symbol und verkörpert, wie aus Kap. 21 zu entnehmen ist, ein kirchenpolitisches Programm. Näheres dazu S. 163 f.

⁵⁸² Schlatter 364 ff.; vgl. auch Bultmann 542. Ruckstuhl, Literarische Einheit 218, zeigt, daß sich in Kap. 21 insgesamt 30 johanneische Stileigentümlichkeiten finden, und zwar von 13 verschiedenen Nummern.

⁵⁸³ Boismard, *Revue Biblique* 1947, 484.

⁵⁸⁴ αἰγιαλός (V. 4), ἀλνίβειν (V. 3), ἀποβαίνειν (V. 9), ἀριστῆσαι (V. 12), γηράσκειν (V. 18), γυμνός (V. 7), δίκτυον (V. 6. 8), ἐκτείνειν (V. 18), ἐπενδύτης (V. 7), ζωννύσαι (V. 18), πῆγυς (V. 8), πιάζειν (V. 3. 10), προσφάγιον (V. 5), σύρειν (V. 8), ferner βόσκειν (V. 15), ποιμαίνειν (V. 16), ἀρνιον (V. 15), προσβάτιον (V. 16).

⁵⁸⁵ Auf die Tradition sind folgende Verse zurückzuführen: V. 3–4a. 5–6. 8 b. 11; 9. 12. 13; 15a β. b. 16. 17 (vgl. unten die Analyse). Man darf fragen, ob sich nicht von hier her kausales ἀπό (V. 12) statt διὰ c. acc., ἐξετάζειν (V. 12) statt ἐρωτᾶν, ἰσχύειν (V. 6) statt δύνασθαι, ὃ μακράν (V. 8) statt ἐγγύς, παιδία (V. 5), τολμᾶν (V. 12) und ὑπάγειν c. inf. (V. 3) erklären. Die Anrede παιδία und ὑπάγειν c. inf. sind dabei nicht einmal als unjohanneisch zu bezeichnen. Zur Anrede παιδία vgl. 1. Joh. 2, 14. 18;

nicht in Betracht⁵⁸⁶. Von dem, was bleibt, ist nicht alles von gleich großem Gewicht: ἀδελφοί als Bezeichnung der Christen (V.23)⁵⁸⁷, partitives ἀπό (V.10) statt sonstigem ἐκ⁵⁸⁸, ἕως (V.22) statt ἕως ὅτου (9,18) bzw. ἕως οὐ (13,38), πλέον (V.15) statt μᾶλλον (3,19; 12,43), ἐπιστραφῆναι (V.20) statt στραφῆναι (1,38; 20,14.16), die Wendung τί προ- σέ (V.22)⁵⁸⁹. Auf Grund dieses Tatbestandes läßt es sich doch nicht gut rechtfertigen, Kap. 21 dem 4. Evangelisten abzusprechen.

1. Literarkritik.

V.24f. gehören der Redaktion an⁵⁹⁰, die für das Werk des Evangelisten eintritt und diesen zugleich mit dem Lieblingsjünger identifiziert. In übertreibender Formulierung nimmt sie den Abschluß des Evangelisten in 20,30f. auf. Auch das ist ein Zeichen für die Redaktion. – Kap. 21 gliedert sich deutlich in zwei Hälften: V.1–14; V.15–23, denen wir uns nunmehr im einzelnen zuwenden.

a) V.1–14.

In V.9.12.13 liegt der Bericht einer wunderbaren Speisung durch den Auferstandenen vor⁵⁹¹. Jesus nimmt den auf einem Kohlenfeuer bratenden Fisch (ὁ ψάριον) und das Brot (ἄρτος) V.9 und gibt beides den Jüngern (V.13), nachdem er diese V.12a aufgefordert hat: «Kommet, haltet das Mahl!» In V.12b setzt der Evangelist anmerkungsweise hinzu: «Keiner der Jünger aber wagte ihn auszuforschen: Wer bist du?, weil sie wußten, daß es der Herr war.» Diese Speisungsgeschichte steht in starker Spannung zu V.10–11. Diese Verse wollen nämlich die eben

zu ὑπάγειν c.inf. vgl. ἔρχεσθαι c.inf. in 4,15 und πορεύεσθαι c.inf. in 14,2. Am meisten auffallend ist kausales ἀπό in V.6, das vom Evangelisten leicht durch ein διὰ c.acc. hätte ersetzt werden können, wenn ihm kausales ἀπό nicht geläufig war.

⁵⁸⁶ Redaktionell sind V.1.14.24f.; καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου in V.2 ist nachträglich in den Text eingedrungene Randglosse (vgl. unten die Analyse).

⁵⁸⁷ Der gleiche Sprachgebrauch liegt aber auch in 3.Joh.3.5.10 vor.

⁵⁸⁸ Hierbei ist zu bedenken, daß ἀπό eine im Koinegriechisch viel verwendete Präposition ist, die verwandte Präpositionen mehr und mehr verdrängt.

⁵⁸⁹ Vgl. aber τί ἐμοὶ καὶ σοὶ in 2,4.

⁵⁹⁰ Befremdlich ist in V.24 die Wiederholung des Artikels vor dem zweiten Partizip, die unnatürliche Betonung des ἔσθιν am Ende des Verses und die Zusammenstellung zweier Zeitstufen in den Partizipien μαρτυρῶν und γράψας (Ruckstuhl, Literarische Einheit 220ff.). In V.24 redet wohl ein Schülerkreis des Evangelisten (οἱ ὄδαμεν) – kaum der Leserkreis, wie Bultmann 555f. meint –, in V.25, der in 'Aleph fehlt, dagegen das persönliche Ich des Redaktors.

⁵⁹¹ ἔρχεται V.13 ist wie in 6,15; 12,22 formelhaft.

gefangenen Fische mit der Mahlzeit V.13 in Verbindung bringen, was freilich schlecht gelingt⁵⁹². ἀνέβη Σίμων Πέτρος V.11 heißt nun auf keinen Fall: «Er stieg ins Schiff», sondern: «Er stieg ans Land»; denn die Fortsetzung zeigt ja, daß Petrus das Netz mit den Fischen ans Ufer zieht^{592a}. Sowenig nun V.10 zur Anschauung von V.9.12.13 paßt, sowenig gehört er andererseits ursprünglich mit V.11 zusammen, da er sich in der Begrifflichkeit von V.9.13 (ἀπὸ τῶν ὀπαρίων) bewegt, während V.11 in Übereinstimmung mit V.6.8b vom Netz voller Fische (μεστὸν ἰχθύων) redet. Mit andern Worten: V.10 vermittelt zwischen V.9 und 11 und sucht auszugleichen. Typisch redaktionelle Überleitung! Die Geschichte vom wunderbaren Fischzug, deren Abschluß in V.11 vorliegt, und die Erzählung von der wunderbaren Speisung (V.9.12.13) sind ursprünglich selbständige Perikopen.

In der Perikope vom wunderbaren Fischzug sind zunächst V.7.8a auszuschneiden, die den Zusammenhang zwischen V.6 und 8b zerreißen⁵⁹³. Man erwartet nach V.6 einen Satz des Inhalts, daß die Jünger das Schiff an Land bringen. Ein solcher liegt in V.8b vor. Nur muß man an die Stelle des jetzt im Text befindlichen γὰρ ein δέ setzen⁵⁹⁴. γὰρ liefert sekundär die Begründung für das Verhalten des Petrus V.7. Im jetzigen Wortlaut des Textes passen V.8a und 8b ganz und gar nicht zusammen. Ein Zeichen dafür, daß zwischen V.8a und 8b die Flickstelle liegt. – Auf V.5f.8b folgt gut V.11⁵⁹⁵. Da die Jünger das Netz nicht einzuholen vermögen (ἐλχύσαι), schleppen sie es hinter dem Schiff her (σύροντες), das sowieso nicht mehr weit vom Lande ab ist. Vom Ufer aus, wo er einen festeren Stand hat als im Schiff, zieht Petrus sodann das Netz an Land. Man hat freilich gemeint, Subjekt von V.11 könne ursprünglich nicht Petrus allein gewesen sein⁵⁹⁶. Petrus allein könnte dieses nicht ziehen. Allein, was Petrus kann und nicht kann, ist uninteressant. Entscheidend bleibt, daß *er* es zieht. Alle Korrekturen sind hier höchst überflüssig und gehen an der Pointe vorbei. Diese liegt in der unzerreißbaren Einheit der Kirche, der Petrus vorsteht. Und einen solchen Abschluß der Erzählung erwartet man auch nach V.3, weil Petrus dort als der Hauptakteur genannt wird. – Auszuschneiden ist nun noch V.4b, der auf V.7

⁵⁹² Wellhausen 96.

^{592a} Wellhausen 96.

⁵⁹³ Wellhausen 97.

⁵⁹⁴ Bultmann 544f.

⁵⁹⁵ Wellhausen 97; Bultmann 544f.

⁵⁹⁶ Wellhausen a. a. O.; Bultmann a. a. O.

vorbereitet (vgl. V.12). Zu ändern ist auch die jetzt auf die folgende Speisungsgeschichte hin ausgerichtete Frage Jesu: «Kinder, habt ihr keine Zukost?» Ursprünglich dürfte sie gelaute haben: «Kinder, habt ihr nichts gefangen?» (*μή τι ἐπιάσατε;*).

b) V.15–23.

Zweifelloso hat der Grundbestand von Kap. 21, nämlich der wunderbare Fischzug, nicht mit V.11 abgeschlossen. Auf den Fischzug hin, in welchem Petrus die Einheit der Kirche repräsentiert, folgt ursprünglich seine Einsetzung zum Gemeindeleiter in V.15ff. Diese beiden Erzählungen gehören zusammen. Das wird immer wieder übersehen⁵⁹⁷. Auch in Lk.5,1ff. wird dem Petrus auf den wunderbaren Fischzug hin die Verheißung zuteil, daß er von nun an Menschen fangen werde (vgl. Mk.1,17). In Joh.21 ist nur gemäß V.11 der Ton verlagert: Petrus erhält die Aufgabe, die Herde Christi zu weiden, daß diese nicht zerstreut wird, das Netz nicht zerreißt. – Freilich muß man dann V.14 eliminieren, und der Anfang von V.15 hat wohl einst anders gelaute: *ὅτε οὖν ἐπιάσαν κτλ.* – Die dreimalige Frage Jesu an Petrus: «Hast du mich lieb?» korrespondiert deutlich der dreimaligen Verleugnung. Ihren rechten Platz hat diese Frage Jesu doch nur in der ersten von Petrus erlebten Erscheinung des Auferstandenen. Das Logion: «Weide meine Schafe» gehört in einen Protophaniebericht⁵⁹⁸. Daß Petrus als der Bischof der Herde Christi von neuem in die Nachfolge Jesu berufen wird (V.19), bedeutet für ihn nun aber, daß er seinem Herrn ins Martyrium folgen wird. Dieses wird ihm in V.18.19a angekündigt. Die Deutung dieser Verse ist umstritten⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Bultmann 545,1 verwirft diese schon von Schwartz ZNW 15 (1914) 217 vorgetragene These mit der Begründung, daß das Amt des Petrus nach dem Wunder des Fischfangs nicht wohl unter dem Bilde des Hirten dargestellt werden könne, sondern nur analog Lk.5,10. Hat der Evangelist indes aber in V.11 die Einheit der Kirche unter Petrus im Auge, so liegt es doch nicht fern, des Petrus Amt nun auch unter dem Bilde des Hirten darzustellen.

⁵⁹⁸ Stauffer ZKG 1943/44, 16. Stauffer nimmt mit Recht an (S.18), daß der Verfasser von Joh.21 den verlorenen Markusschluß (richtiger: die diesem zugrundeliegende Tradition) gekannt und verarbeitet habe.

⁵⁹⁹ Tertullian Scorp.15 deutet auf die Kreuzigung. Dagegen Wellhausen 99: «Das ἄλλος ζώσει σε geht auf die Bindung des Deliquenten und das ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου darauf, daß dieser die Hände zu dem Zweck hergeben muß.» Wellhausen weist auf den auffallenden Wechsel des zeitlichen Standpunktes in V.18 hin. Spitta 7ff. scheidet demzufolge V.18.19a aus. Doch besteht zwischen V.17 und 19b kein unmittelbarer Zusammenhang, so daß durch diese Operation nicht gebessert wird.

Schwierig sind V.20–23. Petrus wendet sich um und sieht den Lieblingsjünger (V.20a), der unter Bezugnahme auf 13,23 auffallend breit charakterisiert wird (20b)⁶⁰⁰. Auf seine Frage: «Herr, was aber wird aus diesem?» (V.21), erhält Petrus die Antwort: «Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? Folge du mir nach!» (V.22). Jesu Wort redet von der Möglichkeit, daß der Lieblingsjünger vor der Parusie nicht sterbe (*μένειν*). Es ist zu beachten, daß dieses Wort nicht als eine direkte Verheißung formuliert ist, sondern einen durchaus hypothetischen Charakter trägt, also nicht erst durch V.23b auf einen bloß hypothetischen Satz eingeschränkt wird. V.22 und 23 gehen auf ein und dieselbe Hand zurück⁶⁰¹. Der Lieblingsjünger, d.h. der Evangelist, rechnet mit seinem Tode vor der Parusie durchaus als einer Möglichkeit, ja als einer Wahrscheinlichkeit.

Er hat ein hohes Alter erreicht und steht an der Grenze seines Lebens, wie man wohl aus V.23a entnehmen darf. Die Parusieerwartung der Gemeinde hat sich mit seiner Person verbunden. Aber er hat sich zur gleichen Erkenntnis wie Paulus durchgerungen: Der Herr verzieht. Um so mehr betont er in seinem Evangelium das jetzt im Glauben an Christus gegenwärtige Heil. – Die Parusieverzögerung dürfte die urchristliche Gemeinde stark bewegt haben. Und das nicht erst nach dem Tode des Lieblingsjüngers, sondern schon zu seinen Lebzeiten. Auf diesem Hintergrund sind V.22f. zu verstehen. Diese beiden Verse gehen sehr wohl auf den Evangelisten zurück, setzen keineswegs seinen Tod voraus⁶⁰².

Außer V.24f. gehen auch wohl V.1 und 14 auf die Redaktion zurück. V.14 unterbricht den Zusammenhang beider Kapitelhälften unmöglich. Er wird zudem von V.1 her disqualifiziert. Auffallend ist ja hier schon der Gebrauch von *φανεροῦν* = *φανεροῦν ἑαυτόν* (= *φανεροῦσθαι* V.14). Der 4. Evangelist verwendet diesen Begriff sonst nur von der Offenbarung des im Fleische Wandelnden (2,11; 7,4). Direkt unjohanneisch aber ist die

Der Anstoß in V.18 schwindet, wenn man annimmt, daß der Evangelist einem Sprichwort gefolgt ist (Bultmann 552,5). – Einige Handschriften lesen in V.18 kaum ursprünglich den Plural: ἄλλοι ζώσουσι σε πλ.

⁶⁰⁰ Wahrscheinlich handelt es sich um eine Interpolation der Redaktion, die den Lieblingsjünger noch einmal genau bezeichnen will. Darauf führt auch das sinnlose und nicht sicher bezeugte ἀκολουθοῦντα. Die Pointe in V. 20–22 liegt doch gerade darin, daß Petrus «folgt», während der Lieblingsjünger «bleibt» (Wellhausen 99; Bultmann 553,5).

⁶⁰¹ Gegen Goguel, Introduction II, 312.

⁶⁰² Gegen Bultmann 543. Die realistische Eschatologie ist kein Einwand gegen die Abfassung des Kapitels durch den 4. Evangelisten (vgl. S. 104ff.).

protokollarische Feststellung ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως. οὕτως wird denn auch vom 4. Evangelisten sonst niemals in der Bedeutung «folgendermaßen» verwendet⁶⁰³. Erst die Redaktion hat wohl Kap. 21 zu den in Kap. 20 berichteten Jerusalemer Erscheinungen in Beziehung gesetzt und dabei nur die Erscheinungen vor den Jüngern 20, 19–23 und 24–29 gezählt. Der 4. Evangelist hatte Kap. 21 wohl nur beziehungslos an Kap. 20 vorläufig angehängt. – In V. 2 ist sicher καὶ οἱ Ζεβεδαίου als eine in den Text geratene Randglosse auszuschneiden. Der Glossator hat übersehen, daß der Lieblingsjünger, den er mit dem Zebedaiden identifizierte, unter den zwei ungenannten Jüngern zu suchen ist (vgl. 1, 35 ff.). Die Zebedaiden werden sonst niemals im 4. Evangelium genannt.

2. Darstellung.

Die literarische Analyse hat ergeben, daß zum Grundstock von Kap. 21 der wunderbare Fischzug des Petrus und seine Einsetzung zum Gemeindeleiter durch den Auferstandenen gehören. Die Erzählung gipfelt in der Gegenüberstellung des Schicksals des Petrus und des Lieblingsjüngers. Dieser darf nach dem Willen Jesu bleiben, während Petrus schon früh den Märtyrertod sterben muß. Sein Hirtenamt geht dann auf den Lieblingsjünger über. «Denn nicht an dem Amte des Petrus an sich ist der Verfasser interessiert, sondern am Übergang seiner Autorität auf den Lieblingsjünger⁶⁰⁴.» Hier liegt die eigentliche Pointe der Perikope. Anders läßt sie sich nicht interpretieren, will man die Erzählung von der Berufung des Petrus zum Gemeindeleiter im Rahmen der Gegenüberstellung der beiden Personen wirklich ernst nehmen. Nach dem Märtyrertod des Petrus beansprucht der Lieblingsjünger den Vorrang. In den Lieblingsjüngerperikopen liegt mithin eine Spitze gegen die Behauptung einer römischen Vorrangstellung in der Führung der Kirche. Solange der Lieblingsjünger lebt, hat Rom keinen Anspruch auf den Primat. Die Lieblingsjüngerperikopen des 4. Evangeliums haben somit einen stark kirchenpolitischen Hintergrund, für den das Konkurrenzverhältnis zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus Symbol ist⁶⁰⁵. – Mit der Erzählung vom wunderbaren Fischzug wird nicht nur die wun-

⁶⁰³ Vgl. Boismard, *Revue Biblique* 1947, 489.

⁶⁰⁴ Bultmann 547; vgl. Stauffer, *ZKG* 1943/44, 17f.

⁶⁰⁵ Im Lieblingsjünger reagiert apostolisches Charisma gegen erwachendes römisches Amtsbewußtsein. Welche Stellung sich die römische Gemeinde um 95 in der Kirche bereits zumißt, zeigt das Eingreifen in die korinthischen Verhältnisse, wie das der 1. Klemensbrief bezeugt.

derbare Speisung durch den Auferstandenen (V.9.12.13) verknüpft. Der Evangelist fügt in die Erzählung vom Fischzug außerdem eine Lieblingsjünger-Szene ein (V.4b.7.8a). Wiederum werden Petrus und der Lieblingsjünger zueinander ins Verhältnis gesetzt. Der Lieblingsjünger erkennt den Herrn zuerst. Er steht dem Herrn am nächsten. Diese für das 4. Evangelium typische Szene in Kap. 21 muß ebenfalls auf dem oben aufgewiesenen kirchenpolitischen Hintergrund verstanden werden.

Abschluß:

Zur Komposition des Passionsevangeliums

Das 4. Evangelium in seiner Jetztgestalt ist ein Passionsevangelium. Es wird, wie wir im ersten und vierten Teil dieser Arbeit gezeigt haben, geprägt durch den Passarahmen. Inwieweit fügen die sich im fünften Teil dieser Arbeit analysierten Abschnitte der Passakomposition und also dem Passionsevangelium ein? Bei der Erörterung dieser Frage muß man natürlich von den beiden Lieblingsjüngererzählungen 20,3–10 und Kap. 21 absehen. Sie haben ja mit der Komposition des Evangeliums nichts zu schaffen, sondern verfolgen ein kirchenpolitisches Interesse. – Bei der Analyse der entstehungsgeschichtlich jüngsten Bestandteile des 4. Evangeliums fielen uns vor allem diejenigen Abschnitte auf, die den tödlichen Ernst der Passion Jesu mitten ins Evangelium hineintragen und dadurch den Mittelteil des Evangeliums zu einem Kampfteil prägen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vornehmlich 6,60–71; 7,31–32.44–52; 8,30–59; 10,22–39; 11,7–10.16. Die Scheidung an der Person Jesu hebt an im Jüngerkreis und zieht sich durch bis in den Hohen Rat. Man sucht Jesus zu ergreifen, man will ihn steinigen. Aber seine Stunde ist noch nicht gekommen. Die Bildrede vom rechten Hirten 10,1–18 scheint auf den ersten Blick nicht in diesen Zusammenhang zu gehören. Sie bekommt in ihm aber ihren Sinn, wenn man sie in ihrer Antithese zu Kap. 9 versteht⁶⁰⁶. – Der Kampfteil des Passionsevangeliums tritt noch deutlicher heraus, wenn man bedenkt, daß er sich über dem Kampfteil des Grundevangeliums erhebt, d. h. über den drei Jerusalemer Zeichen und dem Todesbeschluß des Hohen Rates.

Die Erweiterungen zu beiden Flanken dieses Kampfteils Kap. 6–11 zeigen einen völlig anderen Ton. In ihnen tritt mehr das seelsorgerliche

⁶⁰⁶ Vgl. S. 147.

Handeln Jesu in den Vordergrund. Es handelt sich um folgende Perikopen: Das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Kap. 3), mit der Samariterin (Kap. 4), die Fußwaschung des Petrus (Kap. 13, 6–11), der zweite Teil der Abschiedsreden (Kap. 15–16) und das hohepriesterliche Gebet (Kap. 17). Vor dem Kampfteil sehen wir also Jesus im Gespräch mit dem Einzelnen, hernach dagegen mit seiner Jüngergemeinde. Der Weg des Einzelnen in die Jüngergemeinde führt durch das Ärgernis des Kreuzes – so könnte man die Bewegung in dieser kompositorischen Linie von Kap. 3–17 vielleicht zum Ausdruck bringen. – Man darf in diesem Zusammenhang aber auch daran erinnern, daß sich die Perikopen der beiden Flankenteile durch einen sakramentalen Einschlag auszeichnen. Vorne in Kap. 3 und 4 ist es die Taufe, hinten in Kap. 13.15 und 17 die Eucharistie. Somit geht es in der kompositorischen Linie von Kap. 3 und 4 nach Kap. 13–17 nicht nur allein um den Weg des Einzelnen in die Gemeinde der Jünger Jesu, der durch das Ärgernis des Kreuzes führt (Kap. 6–11), sondern zugleich um den Weg von der Wiedergeburt in der Taufe zur Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie.

Auch im ersten Teil des Grundevangeliums fanden wir schon die Sakramente im Hintergrund der Komposition. Vorne das Abendmahl, hinten die Taufe, dazwischen aber im Seewandel der gekreuzigte und auferstandene Herr⁶⁰⁷. Hier sind also die Sakramente, wie übrigens auch in 19,34b⁶⁰⁸, umgekehrt geordnet. Warum stellt der 4. Evangelist im Unterschied zum Grundevangelium im Passionsevangelium die Reihenfolge der Sakramente um? Darauf wird man folgendermaßen antworten: Im Grundevangelium ist die Ordnung Abendmahl–Taufe durch den einmaligen *Weg Jesu* von Galiläa nach Jerusalem, d.h. aus der Verborgenheit in die öffentliche Auseinandersetzung, nahegelegt. Denn die Taufe bedeutet ja Angriff auf die Welt und hat so nur im Jerusalemabschnitt, dem Kampfteil des Grundevangeliums, ihren angemessenen Ort. Im Passionsevangelium liegt dagegen der Akzent mehr auf dem *Weg der Gemeinde*. Und der ist ein Weg von der Seelsorge am Einzelnen zu seiner Eingliederung in die Jüngerschar und damit zugleich der Weg von der Taufe zur Eucharistie.

Eine Spannung entsteht freilich dadurch, daß im Passionsevangelium gerade an dem Ort die Taufe steht, an dem in der Komposition des

⁶⁰⁷ Vgl. S. 60 ff.

⁶⁰⁸ Vgl. S. 14 f.

Grundevangeliums das Abendmahl seine Stelle hat. Der Evangelist ist sich dieser Spannung offenbar bewußt geworden. Davon zeugt die Umstellung von Kap. 5 und 6. Zerstörte er zugunsten des Passarahmens den Mittelteil des Grundevangeliums, indem er die Tempelreinigung, die Salbung und das Abendmahl aus Kap. 13 entfernte⁶⁰⁹, so zerstört er zugunsten der weiteren Ausgestaltung seines Passionsevangeliums nunmehr auch den ersten Teil des Grundevangeliums durch die Umstellung von Kap. 5 und 6. Durch diese Umstellung erreicht er, daß nun neben das Gespräch Jesu mit Nikodemus und der Samariterin die Heilung des Kranken in Bethesda rückt, also eine Taufperikope des Grundevangeliums⁶¹⁰. Dadurch erhält der Taufteil des Passionsevangeliums (Kap. 3–5) eine weitere Ausprägung. Und der Kampfteil Kap. 6–11 gewinnt durch die Herausnahme von Kap. 5 sogar noch an Geschlossenheit, indem nämlich nun das von Schärfe der Auseinandersetzung geladene Kap. 7 unmittelbar auf Kap. 6, an dessen Ende die Scheidung an der Person Jesu anhebt, folgt. Ja, wir dürfen in unseren Erwägungen noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß in dieser Umstellung von Kap. 5 vor Kap. 6 der letzte Grund für den Auflösungsprozeß der Gerichtsrede in Kap. 5 zu suchen ist. Sie hat ja im Taufteil des Passionsevangeliums keinen rechten Platz und gehört sachlich eher zum Kampfteil. So entnimmt der Evangelist der Gerichtsrede drei Fragmente und setzt sie nach Kap. 7 und 8. Die Umstellung von Kap. 5 vor Kap. 6 ist also wohl die entstehungsgeschichtliche Voraussetzung für die Einfügung von 7,15–18; 7,19–24; 8,13–20 in die Laubhüttenfestrede⁶¹¹.

Der 4. Evangelist hat sein Passionsevangelium wohl nicht mehr fertigstellen können⁶¹². Es ist unfertig vom Schülerkreis des Evangelisten nach seinem Tode in Umlauf gesetzt worden (21,24f.). Und so ist das Passions-evangelium ja auch in vieler Hinsicht ein Torso geblieben. Vielleicht wäre die Gerichtsrede bei weiterem Ausbau ganz aufgelöst worden. Vielleicht wären der Taufteil und der eucharistische Teil des Passionsevangeliums noch weiter ausgebaut worden. Gewiß wären die Chronologie und das Itinerar besser ausgeglichen worden. Wie dem auch sei. Die große kompositorische Linienführung des Passionsevangeliums wird deutlich.

⁶⁰⁹ Vgl. S. 124 ff.

⁶¹⁰ Vgl. S. 51.

⁶¹¹ Vgl. S. 98 ff.

⁶¹² Vgl. Howard 118f.

Das bisher Gesagte ist nun noch in zweifacher Hinsicht zu ergänzen. Zunächst hinsichtlich des Kampfteils Kap. 6–11. Wir erkannten ihn ja in der Komposition des Passionsevangeliums als das Mittelstück zwischen Kap. 3–5 einerseits und Kap. 13–17 anderseits. Der Weg von der Wiedergeburt in der Taufe zur Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie führt durch dieses Mittelstück. In ihm handelt es sich darum, daß der Glaube das an der Person Jesu entstehende Ärgernis durchhält und in die Kreuzesnachfolge tritt. Wir fragen: Ist es Zufall, daß der 4. Evangelist im Zentrum dieses Mittelteils Jesus als Hirten und Tür in Eins bezeugt? Erklärt sich also in dieser Komposition des Passionsevangeliums letztlich der Ausbau der Hirtenrede?⁶¹³ Das ist doch wohl der Fall. Jesus ist die Tür, die «enge Pforte», durch die der Weg des Glaubens führt, an der der Glaubende zu Fall kommen kann (vgl. 8, 30–59!), aber er ist zugleich doch auch der rechte Hirte, der die Seinen durch diese Tür hindurchführt.

Die entstehungsgeschichtliche Analyse des 4. Evangeliums führt also zu folgender Gliederung⁶¹⁴:

1, 1–2, 12: Eingangsteil.

In diesem Eingangsteil eröffnet die Perikope von der Hochzeit zu Kana die folgende Komposition, nimmt sie paradigmatisch vorweg. Denn in 2, 1–11 handelt es sich doch gerade um die Wandlung (Kap. 6–11) des Wassers (Kap. 3–5) in den Wein (Kap. 13–17), die sich in der Kraft der «Stunde» der Passion vollzieht.

2, 13–5, 47: Erster Hauptteil.

Er wird eingeleitet durch die Passa-Gliederungsformel 2, 13 und die folgende Tempelreinigung, den ersten Eckpfeiler der Passa-Passionskomposition. Die Tempelreinigung wird «programmatisch an den Anfang der Geschichte Jesu gestellt»⁶¹⁵, sie eröffnet den ersten Hauptteil des Passionsevangeliums.

6, 1–11, 54: Zweiter Hauptteil.

Er wird eingeleitet durch die Passa-Gliederungsformel 6, 4 und dem eucharistischen Kap. 6, also durch den zweiten Eckpfeiler der Passa-

⁶¹³ Vgl. S. 145 ff.

⁶¹⁴ So auch J. Wilkens, Johannes 2, 1–11 unter dem Gesichtspunkt der Entmythologisierung.

⁶¹⁵ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1957, 192 (VII, 6).

Passionskomposition. Unterteilt wird dieser zweite Hauptteil durch die Festangaben in 7,2 und 10,22⁶¹⁶.

11,55–17,26: Dritter Hauptteil.

Er wird eingeleitet durch die Passa-Gliederungsformel 11,55 und die folgende Salbungsgeschichte, also dem dritten Eckpfeiler der Passa-Passionskomposition. – Salbungs- und Einzugsgeschichte werden nun kompositorisch miteinander verbunden: Als das wahre Passalamm ist Jesus der König Israels. Die Griechenrede rückt unter den Aspekt des dritten Hauptteils, der die Jüngergemeinde Jesu im Blickfeld hat. Auch die Griechen werden einst zu ihr gehören, aber erst dadurch, daß der erhöhte Christus sie in seine Jüngergemeinde einfügt.

Kap. 18–21: Vierter Hauptteil.

Dieser vierte Hauptteil umfaßt die eigentliche Passions- und Ostergeschichte. –

Zum Abschluß unserer Analyse der Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums sei noch kurz eine kritische Frage berührt. Sie betrifft das Verhältnis des 4. Evangelisten zu der ihm zur Verfügung stehenden Tradition und zu dem Stoff, den er selber einmal schriftlich fixiert hat. Es kann hierbei selbstverständlich auf das schwierige Problem der Traditionsgeschichte nicht näher eingegangen werden. Dennoch kann die hier genannte kritische Frage auch nicht unerörtert bleiben.

Auf der einen Seite läßt sich ja die Beobachtung machen, daß der Evangelist der Tradition mit einer außerordentlichen Souveränität und Freiheit gegenübersteht. Sie wird völlig in den Dienst des johanneischen Zeugnisses gestellt und individuell geprägt⁶¹⁷. Ein klassisches Beispiel für diese Verfahrensweise ist die Perikope von der Heilung des Sohnes des Königs (4,46b–54)⁶¹⁸. – In einem erstaunlichen Gegensatz zu diesem Verfahren finden wir auf der anderen Seite eine völlige Gebundenheit an den Stoff, den der Evangelist selber schriftlich fixiert hat. Er hält ihn offenbar wirklich fest. Es ließ sich in diesen Untersuchungen nicht

⁶¹⁶ Vgl. hierzu oben, Anm. 541.

⁶¹⁷ Ch. Goodwin, JBL 73 (1954) 61 ff., zeigt anhand der im 4. Evangelium begegnenden alttestamentlichen Zitate und Anspielungen, daß der Evangelist seine alttestamentlichen Quellen außerordentlich frei nach dem Gedächtnis zitiert. Diese Erkenntnis gibt ein Recht zur Vermutung, daß der Evangelist in der gleichen Weise mit anderen Quellen, die ihm zur Verfügung standen, verfahren ist.

⁶¹⁸ Vgl. oben S. 43.

die Beobachtung machen, daß er Stücke, die einmal in seinem Evangelium Platz gefunden haben, wieder beseitigt hätte. Eher läßt er sie bis auf weiteres an irgendeinem Ort als situationslose Fragmente stehen (vgl. z. B. 8, 21–29; 12, 44–50). Was geschrieben ist, das ist geschrieben. Lediglich der Einsetzungsbericht macht eine gewisse Ausnahme, indem er umgegossen wird in die Form der eucharistischen Rede 6, 51c–58. Ein freies Verhältnis des Evangelisten zu dem von ihm selbst fixierten Stoff zeigt sich nur darin, daß er ganze Partien in Fragmente auflöst und ihnen einen neuen Ort im Evangelium zuweist, mit andern Worten: daß er zugunsten einer neuen Komposition (Passakomposition) eine ältere (Zeichenkomposition) preisgibt.

Wie ist dieser Tatbestand zu erklären, daß der Evangelist zwar der Tradition so souverän und frei gegenübersteht, den selbst fixierten Stoff aber so quellenmäßig benutzt? Liegt hier nicht ein Widerspruch vor?

Zur Erklärung wird man zunächst darauf hinweisen dürfen, daß jeder geistig tätige Mensch, auch wenn er mit fremden Anregungen und der Literatur ganz freizügig umgeht, die eigenen in gründlicher Arbeit geschaffenen Konzeptionen selbstverständlich festhält. Doch reicht dieser Hinweis zur Erklärung nicht aus. Man muß hier ja vor allem in Rechnung stellen, daß der Evangelist Zeuge Jesu ist, durch dessen Mund der Paraklet die Gemeinde Jesu lehrt und sie an alles erinnert, was ihr Jesus gesagt hat (14, 26). Das Zeugnis des Evangelisten ist vollmächtiges Zeugnis, weil es gebunden ist an das Lehren und Erinnern des Heiligen Geistes, d. h. des erhöhten und bei seiner Gemeinde im gottesdienstlichen Geschehen gegenwärtigen Herrn⁶¹⁹. Solches Zeugnis ist gültig und, falls es geschrieben ist, geschrieben.

⁶¹⁹ Das 4. Evangelium ist ein ausgesprochen gottesdienstliches Evangelium. Bei der Analyse der Redepartien kamen wir zu der Feststellung, daß ein gewisser Grundstock der Reden schon unabhängig vom Evangelium existiert haben muß, nämlich in der Form von Predigtmeditationen. Auch das starke Hervortreten der sakramentalen Komponente weist auf den Gottesdienst zurück. Nach O. Cullmann, *Urchristentum* 113 ff., verfolgt das 4. Evangelium geradezu ein «gottesdienstliches Interesse», indem es die Linie vom Leben Jesu zum Christus der Gemeinde herstellt, um die Identität von beiden zu erweisen. Weil der Christus der Gemeinde in besonderer Weise in den Sakramenten zugegen sei, führe jene Linie in so vielen Fällen zu den Sakramenten. Der gottesdienstliche Bezug des 4. Evangeliums ist von Cullmann zweifellos richtig erkannt. Man wird aber umgekehrt formulieren müssen: Der 4. Evangelist zieht die Linie vom Christus der Gemeinde zum Leben Jesu aus. Diese Richtung entspricht ganz der antidoketischen Grundtendenz des Evangeliums. Der Evangelist verfolgt also eigentlich gerade kein «gottesdienstliches

Nicht so steht es mit der vom Evangelisten aufgenommenen Tradition. Ihr steht er völlig frei gegenüber. Offenbar hat sie sich noch nicht zu schriftlichem, den Evangelisten bindendem Zeugnis verdichtet. Die Synoptiker konzipieren dagegen ihren Stoff nicht mehr so frei. Sie zeigen sich doch stärker an die Tradition gebunden, wenngleich sie dieselbe auch durchaus individuell gestalten. Der 4. Evangelist steht der Tradition frei gegenüber und zeigt sich im eigenen Zeugnis gebunden. Die Synoptiker dagegen sind an die Tradition gebunden und zeigen in dieser Gebundenheit doch Freiheit zum individuellen Zeugnis. Die Freiheit des 4. Evangelisten aber gründet in der Vollmacht apostolischen Zeugentums. Sie hat nichts zu tun mit der sehr zweifelhaften «Freiheit», die der apokryphen Evangelienbildung eigen ist⁶²⁰. Das 4. Evangelium ist darum auch nicht als das Endprodukt einer Entwicklung, die die synoptischen Evangelien voraussetzt, zu verstehen⁶²¹. Vielmehr ist das 4. Evangelium ein Evangelium sui generis, das unabhängig neben den Synoptikern steht und von ursprünglicher Kraft ist.

Interesse», sondern bezeugt vielmehr vom urchristlichen Gottesdienst herkommend die Identität des bei seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus mit dem historischen Jesus.

⁶²⁰ Vgl. dazu K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, 1944.

⁶²¹ Gegen M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur I* (Sammlung Göschen), 1926, 74.

DAS ERGEBNIS DER ANALYSEN

I. DIE ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES 4. EVANGELIUMS

Das 4. Evangelium in seiner heutigen Gestalt ist über einem Grundevangelium erwachsen, das als ein Zeichenevangelium zu charakterisieren ist. Laut 20,30f. verfolgt der 4. Evangelist mit diesem Grundevangelium das Ziel, seine Leser zu dem Glauben zu führen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Es entspricht der synoptischen Evangelienkonzeption darin, daß es in einem einmaligen Zug von Galiläa nach Jerusalem führt.

Ob das 4. Evangelium in der Gestalt des Grundevangeliums jemals verbreitet gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Fest steht gemäß unserer Analyse nur, daß sich der Evangelist nicht mit diesem Grundevangelium begnügt hat. Er erweitert es vielmehr zunächst durch Einfügung von umfangreichen Redepartien und stellt damit neben die Tat Jesu sein Wort. Dieser Ausbau des 4. Evangeliums entspricht dem Schritt von Markus zu Matthäus bei den Synoptikern. Die Reden sind also das sekundäre Element im Evangelium, nicht die Erzählungen. Im allgemeinen interpretieren die Reden die Erzählungen.

Aber auch mit dieser Vervollständigung seines Evangelienzeugnisses durch das Wort hat sich der Evangelist nicht begnügt. Auf einer weiteren entstehungsgeschichtlichen Stufe gestaltet er sein Evangelium völlig um zu einem Passionsevangelium. Das ganze Werk Jesu in Wort und Tat wird in die Passionsgeschichte hineingenommen. Das geschieht offenbar in einem bewußt theologischen Akt, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Doketismus. Das Kreuz Jesu ist *die* Mitte des Evangeliums^{621a}. Die Formgeschichte hat ja gezeigt, daß der Ansatzpunkt zur Evangelienbildung in der Passionsgeschichte zu suchen ist. Der 4. Evangelist erhebt

^{621a} Das Urteil Bultmanns, Theologie des Neuen Testaments, 1953, 399, der Tod Jesu habe bei Johannes keine ausgezeichnete Heilsbedeutung, sondern sei dem Ereignis der Menschwerdung untergeordnet, läßt sich nicht halten. Vielmehr ist der Tod Jesu für Johannes wie für Paulus eindeutig das zentrale Heilsereignis.

diesen Ansatz zum theologischen Grundsatz. Den äußeren Rahmen des Passionsevangeliums liefert die Passa-Gliederungsformel 2, 13; 6, 4; 11, 55 mit der ihr jeweils zugeordneten Perikope Tempelreinigung (2, 14–22), eucharistische Rede (6, 51c–58) und Salbung (12, 1–8), innerhalb der Passionsgeschichte das Stück 19, 31–37. Mehrere Reisen Jesu nach Jerusalem sind die Folge dieser Neugliederung. «Die Konzentration des gesamten Evangeliums auf das Kreuz fordert auch die besondere Hervorhebung der Hauptstadt⁶²².» Beim weiteren Ausbau des 4. Evangeliums arbeitet der Evangelist den Passionscharakter noch stärker heraus. Doch hat er sein Evangelium wohl niemals völlig zum Abschluß gebracht. Es wurde wohl erst nach seinem Tode von einem Schülerkreis in Umlauf gesetzt (21, 24f.)^{622a}.

II. FOLGERUNGEN

Das Ergebnis unserer Analyse der Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums erlaubt einige Folgerungen historischer und theologischer Art.

1. Ein derart umfassender entstehungsgeschichtlicher Prozeß vollzieht sich nicht von heute auf morgen. Hier darf man nur mit Jahrzehnten rechnen. Der terminus ad quem für die Jetztgestalt des Evangeliums liegt einigermaßen durch das 1935 veröffentlichte Papyrusfragment P⁵² fest. Hiernach muß das Evangelium um ± 100 in kirchlichen Gebrauch genommen sein. Nicht so einfach ist der terminus a quo für den Beginn der Entstehungsgeschichte des Evangeliums festzustellen. Einen gewissen Anhaltspunkt geben die Lieblingsjüngergeschichten, die ja zum Teil schon dem Grundevangelium angehören. Sie setzen, wie Kap. 21 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigt, den Märtyrertod des Petrus voraus. Sie bestreiten nicht den Vorrang des Petrus, richten sich aber gegen entsprechende Ansprüche der römischen Gemeinde nach dessen Tod. Man wird kaum annehmen dürfen, daß diese kirchenpolitischen

⁶²² Albertz, Botschaft des N.T., I, 1, 263.

^{622a} Nachträglich noch werde ich auf die Arbeit von W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes, 1957, aufmerksam. Nauck gelangt bei der Analyse des Briefes zu dem selben Ergebnis wie unsere Arbeit über das Evangelium: Der Verfasser hat den Brief «nicht in einem Zuge niedergeschrieben», sondern eine von ihm selber stammende «Vorlage» auseinandergerissen und kommentiert». Anlaß dazu gibt die Auseinandersetzung mit einer doketischen Gnosis (122 ff.).

Fragen vor dem Jahre 70 akut geworden sind. Aber sie tauchen dann doch wohl sehr bald auf. Der terminus a quo liegt also etwa um das Jahr 70. Ob man aus dem Präsens *ἔστιν* in 5,2 schließen darf, daß zur Zeit der Abfassung des Grundevangeliums Jerusalem noch nicht zerstört war? Aus dem *ἦν* in 11,18 könnte man natürlich das Gegenteil fordern. Immerhin gehört aber dieser Vers gemäß unserer Analyse auch nicht zum ältesten Bestand des Evangeliums. Wie dem auch sei, man darf jedenfalls eine Zeitspanne von 2–3 Jahrzehnten für die Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums ansetzen.

2. Hat das 4. Evangelium eine Entstehungsgeschichte von mehreren Jahrzehnten durchlaufen, so taucht damit wieder neu die Frage auf, ob sein Verfasser noch dem weiteren oder engeren apostolischen Kreis angehört. 21,22f. scheint ja ein hohes Alter des Lieblingsjüngers anzuzeigen. Für solche apostolische Verfasserschaft könnte man vor allem zwei Gründe ins Feld führen: 1. die ungeheure Freiheit des 4. Evangelisten der Tradition gegenüber, die in der Vollmacht echten Zeugentums gründet; 2. der Anspruch des Lieblingsjüngers gegenüber der römischen Gemeinde, der allein dann begründet ist, wenn dieser wie Petrus eine hervorragende Autorität ist⁶²³.

3. Itinerar und chronologischer Rahmen wollen im Sinne des 4. Evangelisten nicht historisch verstanden werden, sondern kerygmatisch-geschichtlich. Die mehrfachen Reisen Jesu nach Jerusalem sind aus dem Anliegen des Evangelisten geboren, Jesu Werk in Tat und Wort in die Passionsgeschichte einzubeziehen. Der Wirklichkeitscharakter des johanneischen Zeugnisses entzieht sich der bloß historischen Betrachtungsweise. Nicht einmal der Tod Jesu am 14. Nisan ist als historisches Datum zu werten. Es besteht im 4. Evangelium kein Interesse «am ‚Wie‘ des geschichtlichen Verlaufs, wohl aber wird stärkster Nachdruck gelegt auf das ‚Daß‘ dieser Geschichte. Sonst wäre ja das Heil nicht im Rahmen einer Geschichtsdarstellung dargestellt»⁶²⁴. Das «Daß» dieser Geschichte

⁶²³ Vgl. S. 163 f. – Von hier aus wird man kaum der von Käsemann in ZThK 48 (1951) 292 ff. vorgetragenen These zustimmen, nach der wir es bei dem Verfasser des Evangeliums und der johanneischen Briefe mit nur einem kleinen Gemeindepresbyter (vgl. 2. Joh. 1; 3. Joh. 1) zu tun hätten, der freilich eine eigene Missionszentrale leite und höchst aktiv Kirchenpolitik treibe, indem er in fremden Gemeinden Stützpunkte seiner Organisation zu gründen suche (3. Joh.). Diotrefes habe den Presbyter, der seinerseits die radikale Gnosis auf deren eigenen Felde angreife, als christlichen Gnostiker diagnostiziert und bekämpfe ihn als solchen vom Standpunkt der Orthodoxie her.

⁶²⁴ Dibelius in RGG² III, 352.

konkretisiert der Evangelist in freier kerygmatischer Geschichtsaussage⁶²⁵.

4. Der 4. Evangelist gibt in seinem Evangelium absolut selbständiges und verbindliches Zeugnis. Es gibt keine wirklichen Spuren, die darauf hinweisen, daß sich das 4. Evangelium in irgendeiner Form, sei es positiv oder negativ, zu den Synoptikern verhielte. In seiner Grundgestalt ist es überhaupt älter als Matthäus und Lukas. Vielleicht hat es hier nicht einmal Markus gekannt. Daß der 4. Evangelist auf den jüngeren entstehungsgeschichtlichen Stufen von den synoptischen Evangelien Kenntnis hat, braucht man nicht zu leugnen. Doch kann die Bemerkung in Joh. 3, 24 – sollte sie wirklich vom Evangelisten stammen – in dem kerygmatisch-geschichtlichen Aufriß seines Evangeliums unmöglich im Sinne eines Ausgleichs mit der Darstellung des Markus gemeint sein, als ob nämlich der Evangelist durch diese Notiz habe andeuten wollen, daß das in Kap. 2–3 berichtete Wirken *vor* Mk. 1, 14 anzusetzen sei⁶²⁶.

⁶²⁵ Der Wirklichkeitscharakter der johanneischen Aussagen liegt begründet in der Gegenwart des erhöhten Christus bzw. im Reden des Parakleten. Wirklich ist nicht allein und in erster Linie das, was der historische Jesus gesagt hat. Wirklich ist vielmehr vor allem, was der erhöhte Christus durch seinen Heiligen Geist in Wort und Sakrament, d.h. aber im urchristlichen Gottesdienst eben jetzt redet. Das 4. Evangelium ist ein echt gottesdienstliches Evangelium.

⁶²⁶ Gegen Zahn 213. Es ist also von vornherein verfehlt, wenn E. Stauffer neuerdings in seinem Jesusbüchlein (Jesus, Gestalt und Geschichte, 1957) die johanneische Chronologie zur Grundlage eines historischen Aufrisses des Lebens Jesu macht.

LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Kommentare zum 4. Evangelium

- Barrett C. K.*, The Gospel according to St. John, 1955 (Barrett).
Bauer W., Das Johannesevangelium, ³1933 (Bauer).
Bernard J. H., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John, 1928 (Bernard).
Brandt W., Das ewige Wort (Die urchristliche Botschaft, Abt. 4), 1956.
Büchsel F., Das Evangelium nach Johannes, Neues Testament Deutsch (N. T. D.) 4, 1934.
Bultmann R., Das Evangelium des Johannes, 1952 (Bultmann).
Dodd C. H., The interpretation of the Fourth Gospel, 1954 (Dodd).
Heitmüller W., Das Johannes-Evangelium, in: Die Schriften des N. T. IV, ³1918 (Heitmüller).
Hirsch E., Das vierte Evangelium, 1936.
Holtzmann H. J., Evangelium des Johannes, ³1908 (Holtzmann).
Hoskyns E. C., The Fourth Gospel, ²1947 (Hoskyns).
Jeremias Joh., Das Evangelium nach Johannes, 1931.
Schlatter A., Der Evangelist Johannes, 1930 (Schlatter).
Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, 1924 (Strack-Billerbeck).
Strathmann H., Das Evangelium nach Johannes, Neues Testament Deutsch (N. T. D.) 4, 1954.
Wikenhauser A., Das Evangelium nach Johannes, Regensburger N. T. 4, 1948.
Zahn Th., Das Evangelium des Johannes, ^{1,2}1908 (Zahn).

Zur Komposition, Literar- und Stilkritik des 4. Evangeliums

- Bacon W.*, The Gospel of the Hellenists, 1933.
Bauer W., Johannesevangelium und Johannesbriefe, ThR 1929, 135 ff.
Becker A., Über die Komposition des Johannesevangeliums, ThStKr 1889, 117 ff.
Becker H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, 1956.
Boismard M. E., Le Chapitre XXI de Saint Jean, in: Revue Biblique LIV (1947), 473 ff.
Bornkamm G., Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, ZNW 47 (1956), 161 ff.
Bousset W., Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? ThR 12 (1909), 1 ff.
Broome E. C., The Sources of the Forth Gospel, JBL 63 (1944), 107 ff.

- Bultmann R.*, Analyse des ersten Johannesbriefes, in: Festgabe für Adolf Jülicher, 1927, 138 ff.
- Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung, in: *Die Christliche Welt* 41 (1927), 502 ff.
- Burney C. F.*, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922 (Burney).
- Clemen C.*, Die Entstehung des Johannesevangeliums, 1912 (Clemen).
- Corssen P.*, Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium, *ZNW* 8 (1907), 125 ff.
- Cullmann O.*, Urchristentum und Gottesdienst, ²1950.
- Delafosse H.*, Le quatrième Evangile, 1925.
- Dibelius M.*, Artikel «Johannesevangelium» in: *RGK* ²III, 349 ff.
- Ein neuer Kommentar zum Johannesevangelium, *ThLZ* 67 (1942), 257 ff.
- Faure A.*, Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, *ZNW* 21 (1922), 99 ff.
- Gaechter P.*, Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu, in *ZkTh* 58 (1934), 155 ff.; Die Form der eucharistischen Rede Jesu, in: *ZkTh* 59 (1935), 419 ff.; Strophen im Johannesevangelium, in: *ZkTh* 60 (1936), 99 ff.
- Goguel M.*, Introduction au NT II, 1923.
- Goodwin Ch.*, How did John treat his sources? *JBL* 73 (1954), 61 ff.
- Hirsch E.*, Studien zum vierten Evangelium, 1936.
- Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium, *ZNW* 43 (1950/51), 129 ff.
- Holtzmann H.*, Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium, *ZNW* 3 (1902), 50 ff.
- Howard F. W.*, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, ⁴1955 (Howard).
- Jeremias J.*, Johanneische Literarkritik, *ThBl* 20 (1941), 33 ff.
- Joh. 6, 51 c–58 – redaktionell? *ZNW* 44 (1952/53), 256 f.
- Käsemann E.*, Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, in: Verkündigung und Forschung 1946/47, 182 ff.
- Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, in: *Libertas Christiana*. Festschrift für F. Delekat, 1957, 75 ff.
- Kundsin K.*, Eine wenig beachtete Überlieferungsschicht im 4. Evangelium, *ZNW* 22 (1923), 80 ff.
- Lewis F. W.*, Disarrangements in the Fourth Gospel, 1910.
- Lohmeyer E.*, Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums, *ZNW* 27 (1928), 11 ff.
- Maurer Chr.*, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, 1949.
- Mendner S.*, Johanneische Literarkritik, *ThZ* 8 (1952), 418 ff.
- Die Tempelreinigung, *ZNW* 47 (1956), 106 ff.

- Moffat J.*, Introduction to the Literature of the New Testament, 1911.
- Noack B.*, Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums, 1954.
- Preisker H.*, Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerkes, ThBl 15 (1936), 185 ff.
- Ruckstuhl E.*, Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Joh. 6, 51 c–58), Divus Thomas 23 (1945), 153 ff.; 301 ff.
- Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (= Studia Friburgensia NF Heft 3), 1951.
- Schmid L.*, Die Komposition der Samaria-Szene Joh. 4, 1–42, ZNW 28 (1929), 148 ff.
- Schneider J.*, Zur Frage der Komposition von Joh. 6, 27–58, in: In memoriam Ernst Lohmeyer 1951, 132 ff.
- Zur Komposition von Joh. 7, ZNW 45 (1954), 108 ff.
- Zur Komposition von Joh. 10, in: Coniectanea Neotestamentica XI, 1947, 220 ff.
- Schulz S.*, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957.
- Schütz R.*, Zum ersten Teil des Johannesevangeliums, ZNW 8 (1907), 243 ff.
- Schwartz E.*, Aporien im vierten Evangelium, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1907, 342 ff.; 1908, 115 ff.; 487 ff. (Schwartz 1907, 1908).
- Schweizer E.*, Ego eimi . . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums, 1939.
- Die Heilung des Königlichen, Joh. 4, 46–54, EvTh 11 (1951/52), 64 ff.
- Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12 (1952/53), 341 ff.
- Smend F.*, Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium, ZNW 24 (1925), 147 ff.
- Soltau W.*, Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt; Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1916.
- Spitta F.*, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910 (Spitta).
- Stettinger G.*, Textfolge der johanneischen Abschiedsreden, 1918.
- Wellhausen J.*, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, 1907.
- Das Evangelium Johannis, 1908 (Wellhausen).
- Wendt H. H.*, Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, 1900 (Wendt I).
- Die Schichten im vierten Evangelium, 1911 (Wendt II).
- Wilkens J.*, Johannes 2, 1–11 unter dem Gesichtspunkt der Entmythologisierung, ungedrucktes Referat vor der Dozentenarbeitsgemeinschaft der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1951.
- Wilkens W.*, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium, EvTh 18 (1958), 354 ff.
- Windisch H.*, Der johanneische Erzählungsstil, in: Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel dargebracht, 1923.
- Die fünf johanneischen Parakletensprüche, in: Festgabe für Adolf Jülicher, 1927.

Weitere Literatur wird jeweils in den Anmerkungen aufgeführt.

Abkürzungen

EvTh	= Evangelische Theologie
JBL	= Journal of Biblical Literature
JThSt	= Journal of Theological Studies
RGG	= Religion in Geschichte und Gegenwart.
ThBl	= Theologische Blätter
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken
ThR	= Theologische Rundschau
ThWB	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	= Theologische Zeitschrift (Basel)
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh	= Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW	= Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche

Lebenslauf

Wilhelm Wilkens, geboren am 1. Dezember 1927 in Bethel bei Bielefeld als Sohn des Pfarrers Lic. Dr. Johannes Wilkens, Reifeprüfung 1949 am humanistischen Gymnasium in Wuppertal-Elberfeld, Studium der Theologie in Wuppertal (Sommersemester 1949–Sommersemester 1950), Heidelberg (Wintersemester 1950/51–Wintersemester 1951/52), Basel (Sommersemester 1952–Sommersemester 1953), erstes theologisches Examen Herbst 1954 in Bielefeld, Kandidatenkonvikt zu Bethel (Wintersemester 1954/55), Assistent an der Kirchlichen Hochschule in Bethel (Sommersemester 1955–Sommersemester 1956), zweites theologisches Examen Frühjahr 1957 in Bielefeld, Doktorexamen am 5. Juni 1957 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, gegenwärtig Synodalkvikar in Lengerich i. Westf.

